Geschichte

der

Philosophie.

von

Dr. H. C. W. Sigwart.

Geschichte

der

Philosophie

vom

allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt

von

Dr. H. C. W. Sigwart,

Ritter des Ordens der Württemb. Krone.

Erster Band,

enthaltend

die erste Periode und der zweiten Periode erste Abtheilung.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

Stuttgart und **Tübingen.**

J. G. Cotta'scher Verlag.

1844.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
HEIDENHEIMENSIS

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart.

Vorwort.

Dem nachfolgenden Werke habe ich wenige Worte vorzuschicken.

Der Hauptgesichtspunkt, aus welchem es seinen Gegenstand behandelt, ist schon auf dem Titel angegeben. Außerdem daß derselbe nach meiner Ansicht, wie ich sie S. 9 dieses Bandes ausgesprochen habe, der allein richtige ist, wünschte ich dadurch die Geschichte der Philosophie und in dieser Gestalt die Philosophie selbst in einen weiteren Kreis einzuführen und zum Gegenstand einer allgemeineren Theilnahme zu machen, als es vielleicht durch andere Werke geschehen ist. Dieses hatte nothwendig auch auf die Darstellung im Besonderen Einfluß. Es handelte sich hauptsächlich um die Resultate, und wenn schon hiedurch auch da, wo man es vielleicht am wenigsten erwartet, Kürze geboten wurde; so kam noch in Betracht, daß von einzelnen Theilen sehr ausführliche Bearbeitungen entweder schon fertig vorliegen oder begonnen sind, was ich namentlich in Beziehung auf meine Darstellung der platonischen und der aristotelischen Philosophie zu bemerken und darnach das Urtheil darüber zu bemessen bitte.

Ob und wie weit es mir nun gelungen, meinen Begriff zu verwirklichen und meinen Zweck zu erreichen, muß ich der Entscheidung unterrichteter und unbefangener Männer überlassen; daß meine Arbeit früheren Vieles verdankt, daß sie vielfach erweitert und verbessert werden kann, bin ich mir sehr wohl bewußt. Der Gegenstand selbst ist so vielseitig, so umfassend und — man darf es doch wohl sagen, so erhaben! Den menschlichen Geist, wie er Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch an der Wissenschaft,

die sich die tiefsten und höchsten Probleme aufgiebt, gearbeitet hat, zu verfolgen, seine Arbeiten aufzufassen, zu deuten und mitzutheilen — ist ein Geschäft, dessen genügender Ausführung sich wohl kein Einzelner rühmen mag! Aber das große Interesse, welches darin liegt, reizt und giebt wohl auch einigen Muth, es anzugreifen und zu versuchen, — und die Mühe bleibt nicht unbelohnt. Durch die gemischten Gefühle, von welchen das Gemüth bewegt wird, schlägt doch ein großes und wohlthuendes unverdrängbar durch.

Die Philosophie hat sich allerdings vielfacher, leichter und schwerer Verirrungen schuldig gemacht, aber sie hat dafür auch gebüßt auf mannigfaltige, zum Theil bittere Weise, nicht nur, indem ihre Organe verfolgt wurden, sondern auch, indem sie selbst Gegenstand der Mißachtung, der Verdächtigung, sogar der Verachtung, der Verläumdung und des Hasses war. In diesen Kämpfen stand freilich oft Wahrheit gegen Irrthum, Ernst gegen Leichtsinn, und nicht immer Eitelkeit gegen Eitelkeit, Leidenschaft gegen Leidenschaft, aber es gilt dieß gegenseitig, und wenn ihre Feinde ungeachtet auffallender Verirrungen sich des Sinnes und Eifers für Wahrheit rühmen, so hat auch sie, und zwar auf Leistungen in ihrem Gebiete hinweisend, das Recht, ein solches Urtheil für sich anzusprechen, und auch sie lebt der festen Zuversicht und der großen Hoffnung, daß der ewige Geist der Wahrheit, der den oft räthselhaften, hie und da auch begreiflichen Plan der Geschichte der Menschheit entworfen hat und zu seinem großartigen Bau sehr verschiedenartige Stoffe braucht und gar mancherlei Meister und Gesellen anstellt, denselben zu seiner Verherrlichung fortführen und vollenden werde.

Stuttgart, im December 1843.

Der Verfasser.

Allgemeine Ueberſicht des Ganzen.

Einleitung.

Erſte Periode.

Vom Jahr 600 vor Chriſtus — 200 Jahr nach Chriſtus.

Erſter Abſchnitt.

Von Thales bis zu den Sophiſten.

Zweiter Abſchnitt.

Sokrates, Platon, Ariſtoteles.

Dritter Abſchnitt.

Von Epikur und Zeno bis Sextus Empirikus.

Zweite Periode.

Vom Anfang des dritten Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Erſte Abtheilung.

Erſter Abſchnitt.

Vom dritten bis zum ſechsten Jahrhundert.

Zweiter Abſchnitt.

Vom ſechsten bis zum neunten Jahrhundert.

Dritter Abſchnitt.

Vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

Vierter Abſchnitt.

Vom vierzehnten bis zum ſechszehnten Jahrhundert.

Zweite Abtheilung.

Fünfter Abſchnitt.

Vom ſechszehnten bis zu J. Kant.

Dritte Abtheilung.

Sechster Abſchnitt.

Von J. Kant bis zur Gegenwart.

Uebersicht des ersten Bandes.

Seite

Einleitung in das Ganze 1

Erste Periode.

Vorfrage 25

Erster Abschnitt 31

I. Einleitung 31

II. Geschichte der Philosophie 46

A. Die jonische Schule 46

1. Thales 47

2. Anaximenes 48

3. Diogenes von Apollonia 49

4. Herakleitos 49

5. Anaximander 52

6. Anaxagoras 53

7. Demokritos 56

B. Die pythagoreische Schule 58

C. Die eleatische Schule 62

1. Xenophanes 63

2. Parmenides 67

3. Zenon 70

4. Melissus 71

Empedokles 72

D. Die sophistische Schule 77

Seite

1. Gorgias 77
2. Protagoras 79

III. Schlußbetrachtung 82

Zweiter Abſchnitt 87

I. Einleitung 87
II. Geſchichte der Philoſophie 99
A. Sokrates 99
B. Die cyniſche Schule 108
C. Die cyrenaiſche Schule 109
D. Die megariſche Schule 110
E. Die akademiſche Schule 111
1. Platon 111
2. Speuſippos 136
3. Xenokrates 137
F. Die peripatetiſche Schule 137
1. Ariſtoteles 137
2. Theophraſtos 164
3. Straton 164
4. Lycon 165
III. Schlußbetrachtung 165

Dritter Abſchnitt 170

I. Einleitung 170
II. Geſchichte der Philoſophie 183
A. Die epikureiſche Schule 183
Epikur 183
B. Die ſtoiſche Schule 197
1. Zenon 197
2. Kleanthes 215
3. Chryſippos 216
C. Die Akademie 221
1. Pyrrhon 221
2. Arkeſilaos 224
3. Karneades 225
D. Der Skepticismus 227
1. Aeneſidemos 227
2. Sextus Empirikus 230
III. Schlußbetrachtung 231

Seite

Zweite Periode.

Erste Abtheilung 235
Erster Abschnitt 237
I. Einleitung 237
II. Geschichte der Philosophie 252
A. Die griechisch-jüdische Philosophie 252
Philon 252
B. Die griechisch-heidnische Philosophie 259
1. Ammonios 262
2. Plotinos 262
3. Porphyrios 270
4. Jamblichos 270
5. Proklos 271
C. Die griechisch-christliche Philosophie 272
III. Schlußbetrachtung 279
Zweiter Abschnitt 280
I. Einleitung 280
II. Geschichte der Philosophie 287
III. Schlußbetrachtung 287
Dritter Abschnitt 289
I. Einleitung 289
II. Geschichte der Philosophie 302
1. Johannes Scotus Erigena 302
2. Anselm 307
3. Roscellin 312
4. Abälard 316
5. Petrus Lombardus 317
6. Richard von St. Victor 320
7. Alanus von Ryssel 323
8. Johann von Salisbury 323
9. Albert der Große 326
10. Thomas von Aquino 330
11. Duns Scotus 336
12. Bonaventura 337
13. Roger Baco 338
14. Raimund Lullus 339
III. Schlußbetrachtung 341

	Seite
Vierter Abschnitt	347
I. Einleitung	347
II. Geschichte der Philosophie	356
1. Wilhelm Occam	356
2. Raimund von Sabunde	357
3. Johann Gerson	361
4. Die Restauration der Philologie	364
5. Die Restauration der griechischen Philosophie	367
6. Die Restauration der orientalischen Studien	367
III. Schlußbetrachtung	368

Einleitung.

Wer es unternehmen will, die Geschichte der Philosophie darzustellen, dem ist für sich und in Beziehung auf die etwaigen Leser eine klare Verständigung über den Begriff der Geschichte der Philosophie und über die Grundsätze, wornach dieser Begriff ausgeführt und vollzogen werden soll, unerläßlich.

Ich habe mich darüber bereits in einer besonderen Abhandlung „Die Propaedeutik der Geschichte der Philosophie u. s. w. Tübingen, im Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. 1840. ausgesprochen. Unter bestimmter Hinweisung auf dieselbe glaube ich diesem Werke Folgendes voranschicken zu sollen.

I. Der Begriff der Geschichte der Philosophie.

1. Die Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie muß irgend ein bestimmtes Allgemeines zur Grundlage und zum Zwecke haben, welches als die Philosophie bezeichnet ist. Dieß wird anerkannt, selbst wenn sie, was sie übrigens nicht seyn soll, eine Geschichte nur der philosophischen Systeme ist; denn in dem Worte: philosophischen ist ein solches bestimmtes Allgemeines bezeichnet. Indessen kann freilich dieses bestimmte Allgemeine mehr oder minder scharf und richtig aufgefaßt werden. Am sichersten wird aber derjenige gehen, welcher auf die producirende Kraft und die eigenthümliche Natur des Produktes reflectirt. In dieser Hinsicht drängt es sich fast unwillkührlich auf, daß die Philosophie hervorgegangen ist und immerfort hervorgeht aus dem im

Wesen und Trieb des Geistes wurzelnden Streben des Menschen, die Welt und sich selbst in der Welt zu begreifen. Was ist die Welt? woher ist die Welt? und wozu? — was ist der Mensch? und woher ist der Mensch? was ist sein Verhältniß zu der Welt und seine Bestimmung in der Welt? Dieß sind (zunächst) die Fragen, womit sich die Philosophie beschäftiget und deren Beantwortung den Inhalt der Philosophie bildet. Nun gibt allerdings auch die Religion Antwort auf diese Fragen und insofern sind Religion und Philosophie verwandt. Aber sie sind auch wieder verschieden.

Die Religion wendet sich an das allgemein-menschliche Bewußtseyn, wohl auch an das menschliche Gefühl, beruht auf dem Glauben an bestimmte Personen und Thatsachen; die Philosophie will durch freies selbstständiges Denken erkennen und begreifen, sie will wissen, und nimmt daher die denkende Vernunft in Anspruch. Aber freilich, wie auf dem Gebiete der Religion der Grund des Glaubens untersucht, die Wahrheit desselben bezweifelt und die Gewißheit davon verworfen werden kann; so kann auf dem Gebiete der Philosophie die Möglichkeit des Wissens in Anspruch genommen, die Wahrheit desselben bezweifelt und die Gewißheit davon verneint werden. Damit entsteht für die Philosophie außer dem angegebenen Inhalt ein weiterer, nämlich die Frage über die Möglichkeit und Wahrheit des Wissens, ob und wie dieselbe zu begründen sey? Dieß ist nach Einigen die Vorfrage, durch deren Entscheidung die Lösung der übrigen Aufgaben bedingt und bestimmt wird, ja Manche beschränken das ganze Thema und den ganzen Inhalt der Philosophie auf diese Frage nach der Möglichkeit und Wahrheit des Wissens, so daß die Philosophie mit der Theorie von der menschlichen Erkenntniß zusammenfällt.

Nach dem hier zu Grund gelegten Begriff ist die Philosophie die durch die freie Thätigkeit des denkenden Geistes angestrebte Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Zweck der Welt, die Wissenschaft, worin der intellectuelle Trieb des Geistes seine wahre Befriedigung und der praktische seine nothwendige Bestimmung sucht und beziehungsweise findet; denn der intellectuelle Trieb findet seine wahre Befriedigung in dem Gedanken von dem Grund und Wesen des Daseyns, der praktische seine

nothwendige Bestimmung in dem Gedanken von dem Endzweck des Daseyns.

Ebendamit haben wir die Einheit gewonnen, welche von Anfang an gefordert wurde; die Einheit ist der Geist der Menschheit, welcher und sofern er sich in der bezeichneten Richtung und in dem bezeichneten Inhalt als thätig erweist.

2. Geschichte.

Geschichte ist der Inbegriff dessen, was in Beziehung auf ein in der äußeren (objectiven) oder inneren (subjectiven) Welt Wirkliches geschehen ist. Es ist aber Etwas geschehen, sofern es in der Zeit geworden (entstanden) ist und in der Zeit sich verändert (eine Reihe verschiedener Zustände durchlaufen) hat. Dieß ist die (äußere) Erscheinung. Diese Erscheinung vermögen wir aber nicht anders zu denken, als durch Ursachen und nach Gesetzen bestimmt; und es hat also nach dem vollständigen Begriffe (in welchem Aeußeres wie Inneres zusammengefaßt ist) Etwas eine Geschichte, sofern es unter dem Einfluß von Ursachen und Gesetzen in der Zeit geworden ist und sich verändert hat. Dieser Begriff bestimmt sich näher in folgendem.

1) Die Ursachen und Gesetze sind zunächst die inneren, die in dem Wesen oder der Natur des geschehenden Dinges selbst liegen, wie die Geschichte einer Pflanze, eines Thieres durch die natürlichen Kräfte der Pflanze und des Thieres und durch die Gesetze dieser Kräfte bestimmt ist, die Geschichte eines Menschen durch seine körperlichen und geistigen Anlagen, durch sein Temperament, seine Talente, seine angeborne Neigung zu gewissen Tugenden und Lastern. Insofern kann die Geschichte in ihren einzelnen Momenten und im Ganzen nicht ein Zufälliges seyn, sondern hat ihren nothwendig bestimmten Inhalt, wie ihren nothwendig bestimmten Verlauf. Bei dem Lebendigen, welches allein eine Geschichte im engeren Sinne hat, ist dieselbe eine allmählig in der Zeit fortschreitende Entwicklung dessen, was das Wirkliche zuerst dem Vermögen, der Anlage oder dem Keime nach ist, eine Entwicklung, welche ihren Inhalt und ihre Perioden hat, wie Beides durch die dem lebendigen Wesen inwohnenden Kräfte und Gesetze bestimmt ist.

2) Weil dann aber kein Ding in der Welt von den anderen

isolirt ist, sondern alle in Wechselwirkung miteinander stehen; so kommen zu diesen inneren (immanenten) Ursachen auch noch äußere mit ihren Gesetzen hinzu; wie die Geschichte eines Menschen von der größeren und kleineren Gesellschaft, in welcher er lebt, von den Eindrücken der umgebenden Natur auf Phantasie und Gefühl, die Geschichte eines Volkes durch die natürliche Beschaffenheit, Lage, klimatischen Verhältnisse seines Landes, durch die Beziehungen zu anderen Völkern bestimmt wird. In Folge dieser äußeren Einwirkungen nimmt in der Geschichte eines Dinges Manches den Schein der Zufälligkeit an, sofern dadurch die in dem Wesen des Dinges selbst begründete Entwicklung alterirt, wohl auch gehemmt oder gar unterdrückt werden kann. Indessen erhebt sich die Vernunft zu dem Gedanken, daß auch die Verhältnisse und Beziehungen der Dinge zu einander nach Gesetzen geordnet sind, womit der Schein des Zufälligen so sehr verschwindet, daß die Vernunft vielmehr das Einzelne und seine Geschichte als Glied und Moment eines Ganzen begreifen lernt.

Nach allem diesem kann nur derjenige die Geschichte eines Dinges nach ihrem ganzen, vollständigen Begriffe darstellen, welcher nicht nur die (äußere) Thatsache der Entstehung und der Veränderungen kennt, sondern dieses Aeußere aus den inneren und äußeren Ursachen und Gesetzen begreift.

3. Geschichte der Philosophie.

Die Frage ist: ob und inwiefern die Philosophie eine Geschichte habe, unter dem Einflusse innerer und äußerer Potenzen in der Zeit geworden sey und eine Reihe verschiedener Zustände durchlaufen habe?

Da es der Geist der Menschheit ist, welcher sich in der Philosophie als thätig erweist, die Thätigkeit dieses Geistes aber und die Erweisung derselben überhaupt zeitlich ist; so hat die Philosophie nothwendig eine Geschichte, wie dieß ja auch von anderen Wissenschaften, in welchen sich der menschliche Geist als lebensthätig offenbart, anerkannt ist. Zwar läßt es sich selten, vielleicht nie ganz genau und bestimmt nachweisen, wann und wo der Anfang einer Wissenschaft liege? aber soviel ist

gewiß, daß irgendwann und irgendwo zum erstenmal der Gedanke einer Wissenschaft gefaßt und der Versuch dazu gemacht wurde. Noch weniger zweifelhaft ist, sondern läßt sich oft klar und bestimmt nachweisen, wie sich ein solcher erster Gedanke und Versuch durch verschiedene, auf einander folgende Versuche, Theorieen und Systeme hindurch entwickelt und ausgebildet hat.

Diese Entwicklung und Ausbildung betrifft beides und zwar in Wechselwirkung mit einander den Inhalt der Wissenschaft und den Begriff davon. Der Begriff der Wissenschaft zwar bildet sich erst, nachdem der Inhalt in einem gewissen Maaß fertig geworden, und entwickelt sich sofort auch mit demselben, aber der Begriff, einmal gebildet, wirkt auch auf den Inhalt und die Gestaltung desselben zurück.

Forscht man nun aber weiter nach den Ursachen und Gesetzen, unter deren Einfluß die Geschichte der Philosophie steht;

1) so concentriren sich die inneren alle in der Natur des menschlichen Geistes; wie die Philosophie an sich, so ist auch die Geschichte derselben Aus- und Abdruck dieser Natur. Der menschliche Geist hat im Allgemeinen den Trieb des Erkennens, des Wissens, das, was in und außer ihm ist, sich zum (vorstellenden oder denkenden) Bewußtseyn zu bringen; es sind verschiedene Beziehungen, auf welche jener Trieb sich hinwenden, innerhalb welcher er sich bewegen und thätig erweisen kann. Als solche Beziehungen sind zu unterscheiden die Beziehung des Geistes auf sich selbst, an sich und nach seinem leiblichen Daseyn, auf die Menschheit, auf die Natur, auf Gott; diese wird der Geist sich zum vorstellenden, und im weiteren Fortgang zum denkenden Bewußtseyn zu bringen suchen; aber freilich nur allmählig und in einer gewissen Reihen- und Stufenfolge. Sofern die Philosophie sich nicht unmittelbar an die Volks-Religion anschloß und von derselben ausgieng, sondern einen selbstständigen Anfang nahm, ist die Natur das erste, was die Aufmerksamkeit des Geistes ansprach, sein Nachdenken erregte und beschäftigte, so daß eine solche Philosophie anfänglich ihrem wesentlichen Inhalt nach Natur-Philosophie ist, und der Mensch sich selbst vorerst nur als Theil der Natur denkt. Vermittelst des Nachdenkens über die Natur und an demselben erhebt er sich zum Gedanken Gottes, worin ihm sofort auch ein höherer

Begriff von sich selbst aufgeht, was sein Verhältniß zu der Welt und seine Bestimmung in derselben betrifft, und ebendaran erwacht das Bewußtseyn von dem Zusammenhang des Einzelnen mit der Menschheit und der Begriff von der Einheit des menschlichen Geschlechtes. Nachdem sich auf solche Weise die Philosophie nach den besonderen Beziehungen entwickelt und ausgebildet hat, drängt sich der denkenden Vernunft die letzte Aufgabe auf, dieses besondere Wissen in Einer Wissenschaft zu vereinigen. Je größer diese Aufgabe und je schwieriger die Lösung derselben ist, um so gewisser wird nun einerseits das Bedürfniß einer selbstbewußten Methode, zu philosophiren, sich herausstellen, andererseits gerade in dem Moment, in welchem die Philosophie die Höhe erreicht zu haben und an ihr Ziel gekommen zu seyn scheint, der Zweifel sich regen, ob die Kräfte des menschlichen Geistes zu diesem Werke hinreichen, ob, was bisher für Erkenntniß und Wissenschaft ausgegeben worden, auch wahr sey? womit eine neue Reihe von wissenschaftlichen Forschungen beginnen muß, weil der Geist auf die Erkenntniß der Wahrheit nicht Verzicht leisten, d. h. sich selbst nicht aufgeben kann.

In diesem Gange des philosophischen Forschens und Denkens haben wir schon eine Geschichte.

Indessen wurde bis jetzt nur auf den menschlichen Geist überhaupt und im Allgemeinen Rücksicht genommen, wie sich der Trieb des Wissens seinen (inneren) Gesetzen gemäß in den verschiedenen Beziehungen und Richtungen entwickelt. Nun ist aber weiter darauf zu reflectiren, daß der menschliche Geist in den Unterschieden der besonderen Volksgeister da ist. Diese besonderen Unterschiede drücken sich, wie in der Cultur überhaupt, so auch in der Philosophie, in besonderen Charakteren der Philosophie und in der geschichtlichen Entwicklung derselben aus. So ist ja der Unterschied zwischen der orientalischen und der griechischen Philosophie unverkennbar und die griechische Philosophie selbst wurde auf ganz verschiedene Weise in Alexandrien und in Rom umgebildet. Nehmen wir die neuere Geschichte, so hat die Philosophie der Engländer im Allgemeinen einen anderen Geist und Charakter, als die der Franzosen, und beide haben einen anderen, als die der Deutschen. Dieß ist Folge und Ausdruck des besonderen Volks- oder Nationalgeistes. Ja selbst die

geistigen Individualitäten sind zu berücksichtigen; denn es kann gar nicht zweifelhaft seyn, daß nicht jeder Geist jedes philosophische System, sondern nur dieser individuelle Geist und kein anderer dieses und kein anderes philosophisches System erzeugen konnte. Also in dieser allgemeinen, besonderen und individuellen Beziehung ist die Geschichte der Philosophie Aus- und Abdruck von der inneren Natur des menschlichen Geistes.

2) Aber dieser Geist darf nicht an und für sich betrachtet werden, sondern im Zusammenhang mit allen denjenigen Potenzen, von welchen er umgeben ist. Versuchen wir, dieses näher zu bestimmen: Die Potenzen, von welchen der Geist umgeben ist, sind

a) solche, die vom Geist selbst gesetzt sind, aber hinwiederum auch auf den Geist zurückwirken. Die wichtigsten sind die öffentliche Religion mit ihren Lehren und Gebräuchen, der Staat mit seinen Gesetzen und Sitten, die anderen Wissenschaften, die Künste, endlich die Philosophie selbst, sofern sie in mündlichen Lehren oder in Schriften äußerlich-wirklich geworden und zum Bewußtseyn Anderer gekommen ist.

In jeder Religion sind — je nach dem besonderen Geist und der besonderen Bildungsstufe eines Volkes mehr oder minder vollkommene Vorstellungen über den Grund und Zweck der Welt, über das Wesen, das Verhältniß und die Bestimmung des Menschen niedergelegt, und es kann daher keine auffallende Erscheinung seyn, daß die Philosophie fast überall von der Religion, als ihrer geschichtlichen Voraussetzung ausgieng, indem sie die in derselben vorhandenen Vorstellungen zu Gedanken auszubilden oder durch Gedanken zu verdrängen suchte. Daß die politische Geschichte eines Volkes und die Geschichte seiner wissenschaftlichen Bildung überhaupt, seiner philosophischen insbesondere aufs innigste zusammenhängen, liegt in der Natur der Sache und bewährt sich durch alle Zeiten hindurch. Von den andern Wissenschaften kommen die Sprachwissenschaften, die geschichtlichen und die Naturwissenschaften hauptsächlich in Betracht; von den Künsten die Poesie. Und was endlich die Philosophie anbelangt, so ist in einem gewissen Kreise, der allerdings, im Verhältniß zu dem allgemeinen geistigen Verkehr, enger oder weiter seyn kann, keiner der späteren Philosophen von den Leistungen und

Lehren der früheren, ihm vorangegangenen ganz unabhängig, indem er diese Lehren entweder auf eigenthümliche Weise zu den seinigen macht, oder gründlicher oder consequenter ausbildet oder mit Gegensätzen bekämpft.

Uebrigens ist das Verhältniß zwischen der Philosophie einerseits und der Religion, dem Staate, den anderen Wissenschaften und den Künsten andererseits ein wechselseitiges. Denn nicht nur empfängt die Philosophie Eindrücke von Religion und Staat, sondern sie erzeugt auch aus sich Gedanken und Grundsätze, wodurch die öffentlichen Religionen und die Staats-Verfassungen umgewandelt, ja umgestürzt werden. Die griechische Volks-Religion unterlag den Angriffen der Sophisten und der späteren Philosophen; Vorläufer der französischen Staats-Revolution vom Jahr 1789 waren der Sensualismus und philosophische Theorieen des Staats-Rechtes. Der Geist und die Methode, womit in neuerer Zeit die Naturwissenschaften und die Geschichte von den Deutschen behandelt werden, wurde durch die Kant'sche und Schelling'sche Philosophie bestimmt; wenn Schiller und Göethe allerdings auf die Geschichte der deutschen Philosophie Einfluß hatten, so sind sie ebensogewiß auch von dem Einfluß der deutschen Philosophie abhängig gewesen.

b) Aeußere im engeren Sinne, die wir unter dem Worte: Natur zusammenfassen. Diese kommt hier in Betracht nicht sowohl, sofern sie die Bedürfnisse und Mittel des Lebens gibt, sondern vielmehr, sofern sie die Bequemlichkeit und den geselligen Verkehr des Lebens fördert, und, abgesehen von allen materiellen Interessen, der Gegenstand ist, wodurch Sinn, Gefühl, Begierde, Phantasie, Gemüth, Gedanke erregt, bewegt und bestimmt werden. Darum gibt sich nicht selten sogar der besondere oder eigenthümliche Charakter der umgebenden Natur in dem Geist und Inhalt der Philosophie zu erkennen. Die ersten Anfänge der griechischen Philosophie findet man auf Inseln und in Küstenländern, und gewiß wurden die frühesten Philosopheme zum Theil durch die Anschauung der Erscheinungen, welche das Meer darbot, mitbestimmt.

So viel im Allgemeinen und Besonderen. Im Einzelnen sind die Herkunft, die Erziehung und Bildung, die Lebens-Verhältnisse und Lebens-Schicksale der Philosophen zu beachten und

es ist gewiß ein nicht geringer Reiz, welchen die Aufmerksamkeit auf solche Momente der Geschichte der Philosophie gibt.

Nach allem diesem hat die Geschichte der Philosophie diese darzustellen als das Werk des menschlichen Geistes, sofern er die Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Endzweck des Daseyns hervorzubringen, das Wirkliche zu begreifen bestrebt ist, als ein Werk, welches sich durch verschiedene Momente und Stufen hindurch in der Art entwickelt, wie es theils durch die allgemeine, besondere und individuelle Natur des Geistes, theils durch seine äußeren Verhältnisse und Beziehungen bestimmt ist. Die einzelnen Philosophen erscheinen dabei nur als die einzelnen Organe, in welchen der Geist der Menschheit sich offenbart, die einzelnen philosophischen Systeme nur als besondere, in dem Allgemeinen begriffene Bestrebungen und Arbeiten, die Philosophie selbst nur als ein Element und Moment von dem geistigen Gesammtleben der Menschheit. Ebendamit ist ein innerer Zusammenhang nicht nur der besonderen Bestrebungen und Arbeiten der Philosophie mit einander, sondern auch der Philosophie mit dem ganzen geistigen Leben der Menschheit anerkannt.

Dieß erinnert noch an zweierlei Ansichten, welche sich, was den Fortschritt und den Erfolg der Philosophie betrifft, geltend zu machen suchen.

Nach der einen sind alle Systeme und Theorieen, die in der Geschichte der Philosophie auftreten, nichts, als eitle, mißlungene Versuche des menschlichen Verstandes oder der menschlichen Vernunft, die Aufgabe der Philosophie zu lösen; die Geschichte der Philosophie kann von Nichts erzählen, als von Täuschungen und Irrthümern, wie ein Irrthum den anderen verdrängt, eine Täuschung der anderen Platz macht.

Dieß ist nun aber eine den menschlichen Geist tief herabsetzende, desselben schlechthin unwürdige, auch in sich falsche Ansicht; denn unläugbar ist vermittelst der Philosophie manche Wahrheit zu Tage gefördert und ein wesentlicher Beitrag zur Entwicklung und Ausbildung der Humanität gegeben worden.

Nach der andern Ansicht ist die Geschichte der Philosophie eine stetig fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, jedes System stellt ein besonderes Moment und eine besondere Stufe in dieser

Entwicklung dar, so daß das nachfolgende eine immer vollkommenere und vollständigere Offenbarung der Wahrheit ist, indem es alle vorangegangenen in sich, als besondere Momente in die höhere Einheit aufnimmt. Man ist hie und da der Meinung, diese Ansicht stehe schon mit dem Satze in geradem Widerspruch, daß die Philosophie eine Entwicklung des denkenden Geistes oder der Wissenschaft sey; allein dieser Widerspruch ist wirklich nicht vorhanden. Freilich liegt es im Begriffe der Entwicklung, daß die Wissenschaft durch verschiedene Stufen und Gestalten hindurch geht, und von diesen Stufen die eine niedriger ist, als die andere, von den Gestalten die eine weniger ausgebildet, als die andere; aber dennoch könnte die Wissenschaft auf jeder Stufe und in jeder Gestalt wahr seyn. Ein Gleichniß mag dieses erläutern: das menschliche Leben hat seine natürliche Entwicklung durch die verschiedenen Stufen des Kindes-, Jünglings-, Mannes- und Greisen-Alters. Die Stufe der Kindheit ist nun allerdings eine niedrigere, untergeordnete, auf welcher das leibliche und geistige Leben noch unvollkommen ausgebildet ist; aber dennoch hat das Kindesalter — vorausgesetzt eine naturgemäße Entwicklung — seine natürliche Wahrheit. Angewendet auf unseren Gegenstand, so steht es mit dem Begriff geschichtlicher Entwicklung nicht im Widerspruch, daß die Philosophie sich rein im Elemente der Wahrheit fortbilde; aber in dem Gleichnisse selbst ist die nothwendige Voraussetzung, unter welcher es behauptet werden kann, ausgedrückt. Diese liegt aber darin, daß auf jeder Stufe die verschiedenen besonderen Elemente und Momente des Ganzen in dem an sich richtigen und der jeweiligen Stufe angemessenen Verhältnisse zu einander sich befinden und in solchem Verhältnisse dem natürlichen Typus gemäß sich in der Zeit entfalten. Sobald eines der Elemente aus diesen Verhältnissen heraustritt, ist die naturgemäße Entwicklung gestört und der Zustand hat nicht die natürliche Wahrheit, sondern ist vielmehr ein krankhafter. Untersuchen wir darnach die Geschichte der Philosophie, so wird man gewiß nicht sagen können, daß jeder Moment derselben dem Gesetze der naturgemäßen Entwicklung entspreche, innere Wahrheit habe. Man bedenke nur dieß Eine, daß jedes philosophische System als solches die Wissenschaft der Welt seyn will, vorgibt, diese Wissenschaft der Welt

zu seyn, während es vielleicht nur Eine Seite der Wirklichkeit darstellt. In dieser Einseitigkeit, die das Ganze seyn will, ist es schon mit dem Irrthum behaftet, außerdem, daß es auch in seiner Sphäre Irrthum an sich haben kann. Der Materialismus, wie der subjektive Idealismus mag immerhin ein besonderes Moment von dem Systeme der Philosophie seyn; aber in demselben Moment, in welchem er das System der Philosophie zu seyn behauptet, ist er dem Irrthum verfallen.

Mit vollem Grunde kann behauptet werden, daß in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie jede Zeit ihre Wahrheit, aber auch ihren Irrthum habe, und insofern die Geschichte der Philosophie den denkenden Geist darstelle, wie er die Wahrheit zu erringen und zu ergreifen sucht, aber immer im Kampfe mit ihrem Gegensatz, dem Irrthum. Die Wahrheit und das Suchen des Geistes nach der Wahrheit ist das Ewige, das Substantielle in der Geschichte der Philosophie, der Irrthum erscheint unter immer wechselnden Gestalten. Insofern könnte man endlich sagen, die Geschichte der Philosophie sey die Geschichte des denkenden Geistes in seinem Ringen nach Erkenntniß der Wahrheit, aber unter immer wechselnden Gestalten des Irrthums. Sie stellt den Kampf der ewigen Wahrheit mit den stets wandelbaren Formen des Irrthums dar, einen Kampf, in welchem die Wahrheit nicht nur nicht untergeht, sondern immer vollkommener sich entwickelt und verwirklicht. Die Philosophie als Wissenschaft bildet insofern das Seitenstück zum menschlichen Leben, in welchem ein fortgehender Kampf des Guten mit dem Bösen ist, so jedoch, daß das Gute sich immerfort behauptet und am Bösen und vermittelst des Bösen selbst sich kräftiget und entwickelt. Was auf dem Gebiete des Lebens das Gute und das Böse ist, das ist in der Sphäre des Wissens die Wahrheit und der Irrthum.

Diese Ansicht ist ebenso der Wirklichkeit der Sache angemessen, als sie der Geschichte der Philosophie ein wichtiges und ernstes Interesse gibt.

II. Die Methode der Geschichte der Philosophie.

Diese bezieht sich auf die Herbeischaffung, die Auswahl, die Anordnung und die Darstellung des geschichtlichen Stoffes.

1. Die Herbeischaffung.

Der geschichtliche Stoff wird herbeigeschafft oder gesammelt aus historischen Denkmalen, welche theils Quellen, theils Hülfsmittel sind. Es gehören hieher a) diejenigen Schriften, in welchen die Philosophen der verschiedenen Zeiten und Völker ihre philosophischen Gedanken, Theorieen, Systeme niedergelegt haben (Quellen im engeren Sinne, unmittelbare Quellen). Wo diese mangeln, treten b) diejenigen Schriften ein, in welchen Andere von den Gedanken, Theorieen und Systemen der Philosophen berichten (mittelbare, abgeleitete Quellen); den Vorzug verdienen beziehungsweise diejenigen, welche aus den Schriften der Philosophen selbst schöpften, daher der Zeit nach entferntere wohl zuverläßiger und brauchbarer seyn können, als der Zeit nach nähere, selbst gleichzeitige nicht ausgenommen. Beizuziehen sind ferner c) diejenigen Schriften, in welchen von den Lebensverhältnissen und Schicksalen, von der Erziehung, Bildung, von dem Charakter der Philosophen Nachrichten mitgetheilt werden. Selbstbiographieen, Briefsammlungen sind allerdings mit Vorsicht zu gebrauchen, aber auch höchst interessant und lehrreich, besonders wenn und sofern sie von dem inneren Leben der Philosophen, seinen stillen Arbeiten und Kämpfen Zeugniß geben; die sittlichen und religiösen Momente sind hier wohl zu beachten neben den rein-wissenschaftlichen; endlich d) diejenigen Werke, in welchen das öffentliche Leben, die Staatsverfassung, die Religion, der Zustand der wissenschaftlichen, künstlerischen und allgemeinen Bildung der Völker, aber auch die natürliche Beschaffenheit und Lage ihrer Länder geschildert werden. Es ist die Aufgabe, diese Schriften alle vollständig zu sammeln, auf dem Wege der Kritik die Aechtheit derselben, die Zeit ihrer Abfassung auszumitteln und den Text rein und vollständig herzustellen, endlich nach den Grundsätzen der Hermeneutik den Inhalt derselben zum Bewußtseyn zu bringen.

Daß der Einzelne dieses Alles in Beziehung auf alle Theile der Geschichte der Philosophie mit seinen Kräften nicht leisten kann, und sonach Studien und Arbeiten Anderer benützen muß, ist klar. Der Verfasser vorliegenden Werkes ist sich bewußt, das Meiste, insbesondere diejenigen philosophischen Systeme,

welche in der Geschichte der Philosophie eine bedeutsame Rolle spielen, aus den Quellen studirt zu haben; aber sein Werk mit Citaten auszuschmücken oder gar zu überladen, hielt er um so weniger für räthlich, als solche Citate nicht einmal von Quellenstudium sicheres Zeugniß geben.

2. Die Auswahl.

Ist der Stoff für die Geschichte der Philosophie gesammelt, so geht es an die Auswahl; denn nicht gerade alles Gesammelte ist in die Geschichte wirklich aufzunehmen. Die Auswahl bestimmt sich aber nach dem Zweck der historischen Darstellung. Jedenfalls ist dasjenige auszuwählen, ohne welches der geschichtliche Entwicklungsgang, den die Philosophie als die bezeichnete Wissenschaft genommen, nicht begriffen werden kann, möge es nun in dieser Hinsicht eine positive oder eine negative Bedeutung und Wirksamkeit gehabt haben. Was Alles hiezu gehöre, ist früher, wo von dem Begriffe der Geschichte der Philosophie die Rede war, auseinander gesetzt worden. Hier, wo die Geschichte der Philosophie von dem allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus dargestellt werden soll, kann es gar nicht umgangen werden, alle diejenigen Elemente, die in der ebengenannten früheren Untersuchung bezeichnet wurden, in dieselbe aufzunehmen und zu verarbeiten. Daß übrigens die Lösung dieser Aufgabe vorerst nur unvollständig und unvollkommen seyn wird, darüber glaubt sich der Verfasser nicht ausdrücklich entschuldigen zu dürfen.

3. Die Anordnung.

Diese muß im Allgemeinen die chronologische seyn; denn im Verhältnisse der Zeit hat sich der Gegenstand selbst entwickelt und ausgebildet. Dabei ergiebt sich aber dem aufmerksamen und nachdenkenden Geschichtsforscher von selbst und nothwendig die Eintheilung in Perioden und der Perioden in Abschnitte. Denn diese Eintheilung hat nicht blos, wie Einige wähnen, den subjectiven Grund und Zweck, um die lange Reihe von Begebenheiten um so leichter und bequemer übersehen zu können (wornach es fast am räthlichsten seyn möchte, die Perioden und Abschnitte nach der Zahl der Blätter des Manuscripts oder des

Buches gleich abzutheilen); sondern die Geschichte selbst zeigt gewisse Entwicklungsknoten, welche auch von dem Geschichtschreiber, wenn er seinen Gegenstand versteht, werden bemerkt und berücksichtigt werden. Damit ist zugleich der Gesichtspunkt bestimmt, wornach die Perioden von einander und innerhalb jeder Periode gewisse Abschnitte abzutheilen sind. Der Gesichtspunkt ist ein im Allgemeinen oder im Besonderen bedeutsamer Moment in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie, ein Moment ist aber bedeutsam, sofern in ihm ein (beziehungsweise) neues, den Charakter und die Entwicklung der Philosophie bestimmendes Element in die Geschichte derselben eingetreten und darin (unmittelbar und mittelbar, positiv und negativ) fortgewirkt hat.

Ohne in eine Kritik anderer Anordnungen einzugehen, theile ich in diesem Werk die Geschichte der Philosophie in nur zwei Perioden, welche durch das wirksame Eingreifen des Christenthums in die Geschichte des menschlichen Geistes überhaupt und der Philosophie insbesondere geschieden werden und gebe zugleich in einer kurzen Uebersicht die Abtheilung jeder dieser Perioden in ihre besonderen Abschnitte, zum Theil mit einer kurzen Charakteristik, worin zugleich die Rechtfertigung angedeutet seyn soll.

Erste Periode.

Vom Anfang der Geschichte der Philosophie bis zum dritten christlichen Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Von Thales bis zu den Sophisten.

(a. C. 600—400.)

Erste Anfänge von Philosophie in verschiedenen besonderen Formen und Richtungen, die als solche in der Sophistik ihre Krisis finden.

Zweiter Abschnitt.

Sokrates, Platon und Aristoteles.

(a. C. 400—250.)

Wissenschaftliche Concentrirung der früheren besonderen Formen und Richtungen; Culmination der griechischen Philosophie.

Dritter Abschnitt.

Von Epikur und Zeno bis Sextus Empirikus.

(a. C. 250—p. C. 200.)

Rückgang der Philosophie in besondere, untergeordnete Formen; Schwächung durch Popularphilosophie und Eklecticismus; endliche Auflösung im Skepticismus.

Zweite Periode.

Vom Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Erster Abschnitt.

Vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert.

Kampf christlicher Religions-Philosophie, insbesondere mit heidnischer, und Sieg der ersteren.

Zweiter Abschnitt.

Vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert.

Vereinzelte Bemühungen um eine christliche Philosophie im Abendlande.

Dritter Abschnitt.

Vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

Concentration dieser vereinzelten Bemühungen in der scholastischen Philosophie, Geschichte derselben.

Vierter Abschnitt.

Vom vierzehnten bis zum sechszehnten Jahrhundert.

Allmählige Auflösung der scholastischen Philosophie.

Fünfter Abschnitt.

Vom sechszehnten Jahrhundert bis J. Kant.

Sechster Abschnitt.

Von J. Kant bis zur Gegenwart.

Die Philosophie in ihrer äußeren Unabhängigkeit von christlicher Kirche und positiver Theologie, als Verstandes- und Vernunft-Wissenschaft.

Dieß ist die Anordnung und Eintheilung des geschichtlichen Stoffes im Allgemeinen.

Was die Anordnung im Besonderen, also in der einzelnen Periode und dem einzelnen Abschnitte betrifft, so wird Folgendes zu beobachten seyn:

Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft muß ohne Zweifel überall den Kern bilden, und hier die verschiedenen Theorieen oder Systeme streng chronologisch zu ordnen, würde im höchsten Grade verwirrend und zweckwidrig seyn, indem sich bei diesem Verfahren eine gar zu bunte Mischung verschiedener Elemente ergeben würde, wobei die Einsicht in den inneren Entwicklungsgang des philosophischen Denkens fast unmöglich würde.

Hier muß nothwendig eine andere Anordnung eintreten, nämlich die, daß man die Lehren verschiedener Philosophen mit Rücksicht auf ein gemeinschaftliches Prinzip und einen gemeinsamen wissenschaftlichen Charakter gruppirt. In welcher Ordnung dann aber die besonderen Gruppen an einander, und innerhalb jeder die ihr angehörigen Lehren der Einzelnen an einander gereiht werden sollen, das hängt von dem inneren Verhältniß und Zusammenhang ab, wornach sich das wissenschaftliche Prinzip und der philosophische Gedanke in denselben entwickelt hat.

Wenn Dieß, wie gesagt, den Kern von dem Inhalt der Periode und des Abschnitts bildet, so wird es zweckmäßig seyn, den weiteren Inhalt, den die Geschichte nach dem früher Ausgeführten haben und geben soll, so zu ordnen, daß einerseits eine Schilderung der äußeren Verhältnisse, unter welchen die Philosophie sich entwickelte, also eine Schilderung von dem Zustand und Schicksal der Staaten, der öffentlichen Religion, der Wissenschaften und Künste, ferner eine Schilderung der einzelnen Philosophen nach ihrer Herkunft, ihrem Charakter, ihren Verhältnissen und Schicksalen, ihrer sonstigen Thätigkeit, ihren Reisen und dem Orte, wo sie lehrten, vorangeht, andererseits eine Darlegung der Fortschritte und des Zustandes der Philosophie den Schluß bildet, um damit einen angemessenen Uebergang zu dem Folgenden zu machen.

Bei dieser Anordnung möchte am ehesten die ganze Geschichte diejenige Klarheit, Anschaulichkeit und Lebendigkeit gewinnen, die für das richtige und vollständige Verständniß derselben erforderlich ist.

4. Die Darstellung.

An diese werden wohl mit Recht die Anforderungen gemacht, daß sie einfach und deutlich sey, den Inhalt und Charakter eines jeden philosophischen Systemes mit Genauigkeit darlege, und so lichtvoll als möglich nachweise, wie sich die Philosophie durch die verschiedenen Zeiten hindurch theils nach den Gesetzen des allgemeinen, besonderen und individuellen geistigen Lebens, theils unter dem Einflusse der äußeren Potenzen so entwickeln mußte, wie sie sich wirklich entwickelte. Um diese Aufgabe glücklich zu lösen, wird insbesondere erfordert, daß der Geschichtschreiber

sich in den eigenthümlichen Geist derjenigen Zeit, desjenigen Volkes und desjenigen Systemes versetze, welche dargestellt werden sollen, und sich diesen Geist aneignen. Dieß ist nun freilich auch bei dem besten Willen eine sehr schwere Kunst. Wo sie aber nicht geübt wird, wird die Geschichte der Philosophie mehr oder weniger entstellt. Was sich daher für den Geschichtschreiber der Philosophie am wenigsten schickt, und seinem Werke am meisten schadet, ist die Befangenheit in irgend einer besonderen philosophischen Lehre und Richtung. Er soll sich vielmehr gewöhnen, mit dem reinen Begriff der Philosophie und mit dem reinen Interesse für das Philosophiren als solches an die Geschichtschreibung zu gehen, diesen Begriff und dieses Interesse durchaus festzuhalten und als Maaßstab für Darstellung und Beurtheilung anzuwenden. Aus denselben Gründen soll sich der Geschichtschreiber auch einer besonderen Schulterminologie enthalten. Vielmehr könnte man von ihm fordern, daß er bei der Darstellung jedes philosophischen Systemes sich auch der Sprache und Terminologie desselben bediene; denn diese gehören mehr oder weniger der geistigen Individualität an. Auf der andern Seite ist es aber auch zuläßig, ja oft nöthig, eine solche eigenthümliche Terminologie in die allgemeine Sprache zu übersetzen, nicht nur, um den Inhalt deutlich zu machen, sondern auch, um den angenommenen Schein der Originalität aufzuheben; denn nicht selten liegt die Eigenthümlichkeit blos in den neuen Formeln, in welche alte Ideen und Gedanken eingekleidet werden. Unsere deutsche Sprache ist in ihrem allgemeinen Schatze tief und reich genug, um damit wissenschaftliche Gedanken, von denen es sich hier handelt, ausdrücken zu können.

Und nun zum Schlusse auch noch ein Paar Worte über den Werth der Geschichte der Philosophie und des Studiums derselben mit besonderer Beziehung auf den Gesichtspunkt dieses Werkes.

III. Der Werth der Geschichte der Philosophie.

Dieser bezieht sich theils auf die intellectuelle, theils auf die moralische Bildung.

Was das erstere betrifft, so wird im Allgemeinen das philosophische Auffassungs- und Beurtheilungsvermögen durch nichts

so sehr geübt und geschärft, die Unbefangenheit des philosophischen Denkens durch nichts so sehr erhalten und befördert, als durch eine solche Darstellung der verschiedenen philosophischen Systeme, wie sie in der Geschichte der Philosophie gegeben wird. Man vermag auch den Zustand der Philosophie in irgend einer, insbesondere also in der gegenwärtigen Zeit nicht richtig zu beurtheilen, noch viel weniger vermag man die Philosophie mit glücklichem Erfolge zu bearbeiten, wenn man nicht mit der Geschichte derselben vertraut ist. Es ist eine thörichte Anmaßung und ein wirklich unsinniger Uebermuth, mit Geringschätzung auf die früheren Arbeiten herabzusehen oder sie gar völlig zu ignoriren, in der Meinung, man könne allein und aus eigener Kraft die Wahrheit finden und die Wissenschaft vollbringen. Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß man nur auf den Wegen, welche von Anderen früher gebahnt und betreten worden sind, bis zu diesem Punkte der Bildung gekommen ist; sie weist nach, was bisher geleistet und errungen worden, und was noch zu leisten und zu erringen übrig ist; sie ist die beste Lehrmeisterin, welche Verirrungen und wie dieselben zu vermeiden sind. Wie viele Irrthümer, zu welchen man einzig und allein durch Unwissenheit über die frühere Geschichte und durch die Sucht, allein weise und klug zu seyn, verführt worden, wären nicht begangen worden, wenn man sich von der Geschichte hätte belehren lassen wollen, wie dieselben Irrthümer, schon früher vorhanden, auch früher siegreich widerlegt wurden. Wie viel schneller und glücklicher wäre das Reich der Wahrheit gefördert worden, wenn man sich von der Geschichte hätte die Wege zeigen lassen wollen, auf denen fortzuschreiten war, statt wieder auf Irrwege abzuweichen. Doch diese Förderung der tieferen und richtigeren Einsicht, wie eines erfolgreichen Arbeitens beschränkt sich nicht auf das Gebiet der Philosophie selbst. Es ist zu bedenken, daß das Schicksal der Philosophie zu allen Zeiten einestheils von den politischen Verhältnissen, der religiösen Bildung, der kirchlichen Verfassung und dem Zustande der Wissenschaften überhaupt abhängig gewesen ist, anderntheils auf alles dieses zurückgewirkt hat. Insofern weiß der Kenner der Geschichte der Philosophie diejenigen Urtheile zu würdigen und zurecht zu weisen, in welchen die Philosophie für Etwas ausgegeben wird, was, isolirt von

dem übrigen äußeren und inneren Leben der Menschen, spurlos durch alle Zeiten hindurchgegangen; er lernt dagegen einsehen, daß die Philosophie zu allen Zeiten ein sehr wichtiges Element gewesen ist, welches auf den Gang der menschlichen Geschichte mächtig einwirkte; er lernt auf der einen Seite in der Geschichte der Philosophie die politischen Verhältnisse, die religiöse Bildung, die kirchliche Verfassung, den Zustand der Wissenschaften überhaupt von einer neuen Seite, nämlich nach ihrem Einfluß auf die Philosophie kennen, auf der andern Seite vermag er aber auch jenes Alles erst vollständig zu begreifen, wenn er es auch mit demjenigen Lichte, welches in der Geschichte der Philosophie aufgesteckt ist, beleuchten kann.

Im Besonderen ist nur derjenige im Stand, auch das einzelne philosophische System richtig aufzufassen, der es in seinen geschichtlichen Beziehungen begriffen hat. Wie ist es z. B. möglich, die Kant'sche Philosophie, insbesondere die Kritik der reinen Vernunft gründlich und recht zu verstehen ohne genaue Kenntniß der gleichzeitigen oder unmittelbar vorangegangenen Systeme deutscher, französischer, englischer Philosophie? Selbst Verirrungen, worüber Manche hart und wegwerfend zu urtheilen so sehr geneigt sind, lernt derjenige billig beurtheilen und sogar schätzen, der sich von der Geschichte der Philosophie über ihre Entstehung und ihre Folgen belehren läßt.

Wenn sich diese Urtheile auf den Werth, den die Geschichte der Philosophie und das Studium derselben für die intellectuelle Bildung hat, bezogen, so wird es erlaubt seyn, auch noch solchen Betrachtungen und Gefühlen Raum zu geben, welche den Werth für die sittliche Bildung betreffen, wie man überhaupt nicht versäumen sollte, bei den wissenschaftlichen Studien auch die ethische Seite derselben hervorzusuchen und in sich wirken zu lassen.

In dieser Beziehung ist es gewiß eine unser moralisches Gefühl anregende und erhebende Beschäftigung, den menschlichen Geist zu beobachten, wie er durch Jahrtausende hindurch mit einem unvertilgbaren Interesse und unermüdeten Fleiße nach der Wahrheit gerungen und an dem großen Gebäude der Wissenschaft gearbeitet hat; oft unter Gefahren und Verfolgungen, wie denn mehr als Einer das Opfer seines Strebens nach der Wahrheit und seiner Ueberzeugung von der Wahrheit geworden ist. Wäre auch, wie hie und da von oberfläch-

lichen oder bequem-indifferenten Menschen behauptet wird, Alles, was der menschliche Geist in diesem Streben unternommen, nur eitler, mißlungener Versuch; so müßte gerade in diesem unermüdeten Suchen nach Etwas, was noch nicht gefunden ist, ein merkwürdiges Zeugniß über den Ursprung und die Bestimmung dieses Geistes liegen. Die Wahrheit müßte als ein verlorenes Gut erscheinen, von dessen Besitz nur die unvertilgbare Sehnsucht darnach zurückgeblieben; und an diesen Gedanken und dieses Gefühl müßte sich wohl die Hoffnung, das verlorene wieder zu finden, anschließen, weil doch, wenn die Welt nicht das Werk des Zufalls oder der Laune ist, jedes Wesen in irgend einem Zeitpunkt seines Daseyns dasjenige wird, was es nach dem inneren Rufe werden soll. Allein unläugbar ist nicht Alles, was der Geist des Menschen in diesem Streben unternommen hat, nur eitler Versuch. Es ist doch nicht zu verkennen, daß der Mensch durch seine wissenschaftlichen Forschungen immer tiefer und vielseitiger in die Natur eingedrungen ist und Manches, was zuvor räthselhaft und geheimnißvoll war, aufgelöst und enthüllt hat, daß er ebendamit auch auf bewundernswürdige Weise in der Kunst fortgeschritten ist, die Natur für die Zwecke des menschlichen Lebens zu gebrauchen. Nicht zu verkennen ist, daß es dem Menschen durch philosophische Forschungen gelungen ist, sein eigenes Wesen, die Gesetze und Zwecke seines Daseyns immer mehr zu ergründen und daß es ihm ebendadurch möglich geworden, die allgemeinen und besonderen Verhältnisse des menschlichen Lebens immer vollkommener und vollständiger zu bilden. Endlich auch was das Uebersinnliche betrifft, ist es Manchem vergönnt gewesen, dasjenige, was als unvertilgbare Ahnung und Hoffnung im menschlichen Gemüthe liegt, auf eine oft überraschende Weise im Lichte des Gedankens zu sehen und Anderen darzustellen. Ueberlegt man solches, so erscheinen diejenigen, welche die Erkenntniß und Wissenschaft von dem Grund, Wesen und Endzweck des Daseyns förderten, als große Wohlthäter der Menschheit; und das Gefühl der Dankbarkeit, welches ihr Andenken erweckt, muß wohl auch den Entschluß hervorrufen, durch redliches Streben ihnen nachzueifern!

Literatur.

Die Werke über Geschichte der Philosophie kann man etwa in drei Classen eintheilen,

a) solche, welche vereinzelte Materialien für die Geschichte der Philosophie enthalten. Hier nenne ich

1) Photii Bibliotheca ed. Bekker. Berol. 1824.

2) Cudworthi Systema intellectuale hujus Universi, übersetzt von Mosheim. Jena 1733. Fol. und dann Leiden 1773. 2 Bde. 4.

3) Pièrre Bayle Dictionnaire historique et critique, in verschiedenen Ausgaben. Die beste ist die zu Amsterdam und Leiden herausgekommene a. 1740. 4. Voll. Fol. Deutsch übersetzt von Johann Christoph Gottsched 1741—44 in 4 Fol.

Einen abgekürzten Auszug der philosophischen Artikel hat Ludwig Heinrich Jakob herausgegeben. Halle 1797. 2 Bde. 8.

4) Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des metiers. Par une société de gens des lettres mis en ordre et publié par Mr. Diderot. Paris 1751—1763. XXVII. T. Letzte Ausgabe 1783—1800. 63. Livraisons. 4.

5) Wilhelm Traugott Krug: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. 4 Bde. 1. Aufl. 1827. 1828. 2. Aufl.

6) J. S. Ersch und J. G. Gruber: Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.

7) A. Pauly: Real-Encyklopädie der classischen Alterthums-Wissenschaft. —

b) Ausführliche Werke, enthaltend eine zusammenhängende Darstellung der Geschichte der Philosophie.

1) Joh. Jakob Brucker — Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Lipsiae 1742—44. 5 Voll. 4. nebst einem Supplementband als 6ten.

Außerordentlicher Fleiß im Sammeln der geschichtlichen Materien, daher auch eine reiche Literatur; aber mangelhafte, oft fehlerhafte und verkehrte Behandlung und Verarbeitung derselben, welche hauptsächlich daher rührt, daß der Verfasser in den eigenthümlichen Geist der verschiedenen Zeiten und Individuen nicht einzugehen weiß, sondern überall seine subjective Vorstellungsweise einmischt. Wenn wir dieß auffallend finden und mißbilligen, sollten wir bedenken, daß Spätere über manche unserer Darstellungen nicht anders urtheilen werden.

2) Dieterich Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791—97. 6 Bde. 8.

Ein besonderes Verdienst dieses Werkes (auch von Hegel anerkannt) liegt in der Bearbeitung der Philosophie des Mittelalters.

3) Johann Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Göttingen 1796—1804. 8 Bde. 8.

4) Ebendesselben: Geschichte der neueren Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Göttingen 1800—1806. 6 Bde. 8.

Dem Verfasser stand der Reichthum der Göttinger Bibliothek zu Dienst; daher konnte er Auszüge aus damals seltenen philosophischen Werken, wie z. B. des Jordanus Brunus geben. Dieser Vorzug vermindert sich indessen in demselben Maaße, als neue Ausgaben solcher Werke veranstaltet werden, was z. B. bei den Schriften des Bruno der Fall ist.

5) Wilhelm Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie. Leipzig 1798—1819. 11 Bde. 8.

Das Werk zeichnet sich durch Quellenstudium, durch Fleiß, Genauigkeit und Vollständigkeit der Darstellung aus. Ein Hauptfehler ist, daß Tennemann an alle Systeme den Maaßstab der Kant'schen Philosophie anlegt und darnach den Werth oder Unwerth derselben beurtheilt. Das Werk, durch den Tod des Verfassers unterbrochen, ist unvollendet geblieben; es geht nur bis auf die Wolf'sche Philosophie (exclus.). Der erste Band, enthaltend die griechische Philosophie bis Sokrates, welcher einer Umarbeitung am meisten bedurfte, ist wirklich im J. 1829 von A. Wendt umgearbeitet erschienen — aber auf eine nicht befriedigende Art. Der Tennemann'sche Text ist nämlich unverändert geblieben und nur in Noten sind die Berichtigungen angebracht worden, so daß eigentlich jeder Leser genöthiget ist, aus dem alten Texte und den Noten sich selbst den neuen verbesserten Text zu machen.

Auch eine Fortsetzung des Werkes ist gleich nach dem Tode Tennemann's angekündiget, aber bis jetzt nicht realisirt worden.

6) Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie — zweite verbesserte Aufl., Th. I. 1836. II. 1837 — wovon bis jetzt 5 Thle. 1829. 30. 31. 34. 41. erschienen sind, enthaltend die Geschichte der griechischen Philosophie, der Römischen, der Orientalischen und Neu-Platonischen und den Anfang der christlichen Philosophie. (Vergl. Karl Friedrich Hermann: Ueber Ritter's Darstellung der Sokratischen Systeme, eine Recension in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, auch besonders abgedruckt Heidelberg 1833.)

7) Carl Joseph Hieronymus Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Erster Theil: die Grundlagen der Philosophie im Morgenland. 1. Abth. 1827. 2. Abth. 1829. 3. Abth. 1832. 4. Abth. 1834. — womit der erste Theil abgeschlossen ist. Damit ist zu vergleichen: T. F. Stuhr, die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältniß zu Offenbarungslehren mit Rücksicht auf die Ansichten von Windischmann, Schmitt und Richter betrachtet. 1835.

c) Minder ausführliche und umfassende Werke, Handbücher, Lehrbücher, Grundrisse.

Zuerst die ausländische, englische und französische Literatur:

1) The history of Philosophy by Thom. Stanley. London 1655. Ed. III. 1701.

Lateinisch übersetzt mit Berichtigungen von Gottfried Olearius: Historia philosophiae. Lipsiae 1711. 4. Venedig 1733.

2) Histoire critique de la Philosophie von des Landes. Paris 1730—36. Neue Ausgabe Amsterdam 1737. — Deutsche Uebersetzung Leipzig 1770.

3) Histoire abregée de la philosophie par Formey. Amsterdam 1760. Deutsch: Berlin 1763.

4) Histoire comparée des systèmes de la philosophie par Degerando. Paris 1804. 3 Bde. 8. Deutsch übersetzt von Tennemann, Marburg 1806—7. 2 Bde. 8.

5) Dugald Stewart histoire abregée des sciences metaphysiques, morales et politiques depuis la renaissance des lettres, traduite par Buchon. Bruxelles 1829.

6) Victor Cousin — Nouveaux fragmens philosophiques (Abhandlungen über einzelne Gegenstände aus der Geschichte der Philosophie). Paris 1828.

7) Ejsd. Cours de philosophie (Introduction à l'histoire de la philosophie). Paris 1828.

8) Ejsd. Cours de l'histoire de la philosophie. Tom. I. et II. Paris 1829.

9) Damiron: Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle. Paris 1828. 2e Edit. 1828. 3e 1834.

Nun die deutsche Literatur, die ich nach der Zeitfolge aufführen werde:

1) Brucker: Fragen aus der philosophischen Historie. Ulm 1731.

2) Ejsd. Institutiones historiae philosophiae. 1747. 56. 90. Leipzig.

3) Lodtmann: Abriß der Geschichte der Weltweisheit. Helmstädt 1754.

4) Büsching: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1771.

5) Christoph Meiners Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo 1786. 1789.

6) Gurlitt: Abriß der Geschichte der Philosophie. Leipzig 1786.

7) Joh. Aug. Eberhard: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Halle 1788. 2te Ausg. 1796.

8) Georg Locher: Grundriß der Geschichte der philosophischen Systeme von den Griechen bis auf Kant. München 1802.

9) Ast: Grundriß einer Geschichte der Philosophie. Landshut 1807.

10) Tennemann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1812. Vierte Ausgabe 1825. (In's Französische übersetzt von V. Cousin.)

11) Krug: Geschichte der Philosophie alter Zeit. 1815. Zweite Auflage 1827.

12) Rixner — Handbuch der Geschichte der Philosophie. 3 Bde. Sulzbach 1822—23. 2te Aufl. 1829.

Hegel sagt: es sey am meisten zu empfehlen.

E. Reinhold: es sey in jeder Hinsicht werthlos und unbrauchbar; trage überall Spuren der Unwissenheit oder Nachlässigkeit.

13) Ernst Reinhold: Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete. 1. Th. Gotha 1828. 2. Th. 1. Hälfte 1829. 2. Hälfte 1830. Zweite Ausgabe 1839.

14) Ast: Hauptmomente der Geschichte der Philosophie. 1829.

15) Joh. Georg Mußmann: Grundriß der allgemeinen Geschichte der christlichen Philosophie. Halle 1830.

16) Püllenberg: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1831.

17) Ludwig Andreas Feuerbach: a) Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza. Ansbach 1833.

b) Darstellung und Entwicklung der Leibniz'schen Philosophie. 1837.

c) Pièrre Bayle, dargestellt und gewürdigt 1838.

18) Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 1. und 2. Band 1833. 3. Band 1836 (von den Werken Bd. XIII. XIV. XV.).

19) Joh. Eduard Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1. Bd. Abth. 1. 1834. Abth. 2. 1836. 2. Bd. Abth. 1. 1840.

20) Dähne: Geschichtliche Darstellung der Jüdisch-Alexandrinischen Philosophie. I. Abth. Halle 1834. II. Abth. 1835.

21) Brandis: Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. 1. Theil 1835.

22) J. Lichtenfels: Auszug des Wissenswürdigsten aus der Geschichte der Philosophie. Wien 1836.

23) H. M. Chalybäus: Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel. 1837. 2te Aufl. 1839. 3te Aufl. Dresden 1843.

24) K. L. Kannegießer: Abriß der Geschichte der Philosophie. Leipzig 1837.

25) Nüßlein: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Augsb. 1837.

26) C. L. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 2 Theile. Berlin 1837. 1838.

27) G. O. Marbach: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheilung. Einleitung und Geschichte der griechischen Philosophie; auch unter dem besonderen Titel: Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig 1838.

28) L. Preller u. H. Ritter: Historia philosophiae graeco-romanae ex fontium locis contexta. 1838.

29) Posselt: Handbuch der Geschichte der Philosophie. Erste Abtheilung 1839.

30) E. Schmidt: Umrisse zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1839.

31) Chr. J. Braniß: Geschichte der Philosophie seit Kant. 1r Thl. 1842.

32) C. Biedermann: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsre Zeit, ihre wissenschaftliche Entwicklung und ihre Stellung zu den politischen und socialen Verhältnissen d. Gegenwart. Erster Bd. Leipz. 1843.

Geschichte der Philosophie.

Erste Periode.

Vom Anfang der Geschichte der Philosophie bis zum dritten christlichen Jahrhundert.

Vorfrage.

Wo? und wann? ist jener Anfang zu setzen? Dieß ist eine Frage, deren genaue und gründliche Erörterung und endliche Entscheidung ihr großes Interesse, aber auch ihre eben so große Schwierigkeiten hat; sie zu erschöpfen, erfordert ein eigenes, umfassendes und gelehrtes Werk. Wir beschränken uns auf Folgendes.

Ueber den Anfang der Geschichte der Philosophie, wann? und wo? derselbe zu setzen, giebt es zunächst zwei verschiedene Hauptansichten.

Nach der einen ist die Geschichte der Philosophie mit und bei den Griechen zu beginnen; nach der anderen hat der Geschichtschreiber der Philosophie weiter zurückzugehen zu gewissen orientalischen Völkern, namentlich den Persern, Indiern, Chaldäern, Egyptiern, wohl auch den Sinesen. Die erste Ansicht kann in der näheren Ausführung zweierlei Sinn haben, nämlich entweder 1) die Geschichte der Philosophie kann geradezu ohne irgend eine Voraussetzung mit der griechischen Philosophie beginnen; oder 2) die Geschichte der Philosophie hat allerdings über die Griechen nicht hinauszugehen, aber die griechische

Philosophie hat zu ihrer Voraussetzung die griechische Volksreligion, ohne welche ihre Anfänge nicht begriffen werden können; der Geschichtschreiber der Philosophie hat also mit der Darstellung der griechischen Volksreligion zu beginnen. Die zweite Hauptansicht sodann hat noch mehrere von einander abweichende Modificationen, die sich vielleicht am einfachsten und deutlichsten näher so bezeichnen lassen:

Einige sagen, bei gewissen orientalischen Völkern finden sich früher, als bei den Griechen, mehr oder minder ausgebildete Philosopheme; diese müssen als solche in die Geschichte der Philosophie aufgenommen werden, und zwar so, daß die Darstellung derselben der der griechischen Philosophie vorangeht, eben weil sie älter sind, also mit jener die Geschichte der Philosophie beginnt. Ob jene älteren Philosopheme und die griechische Philosophie in irgend einem Zusammenhang mit einander stehen, kann hier unentschieden bleiben; der Anfang der Geschichte der Philosophie ist auch, wenn ein solcher Zusammenhang nicht statt findet, nicht in Griechenland, sondern im Oriente.

Andere wollen nicht behaupten, daß es eine orientalische Philosophie gegeben habe, die älter ist, als die griechische; dagegen machen sie geltend, daß gewisse orientalische Völker Religionssysteme gehabt haben, von denen wenigstens einige Ideen mit der griechischen Philosophie in einem solchen Zusammenhange stehen, daß ohne sie der Anfang und die erste Entwicklung der griechischen Philosophie nicht begriffen werden könne. Dieser Zusammenhang ist dann aber nach Einigen ein unmittelbarer, nach Anderen ein vermittelter und zwar so, daß die orientalischen Religionssysteme zunächst auf die griechische Volksreligion, und diese durch solchen Einfluß gebildete sofort auf die erste Erweckung und Gestaltung der griechischen Philosophie bestimmend einwirkten. Im ersteren Falle müßte der Geschichtschreiber der Philosophie mit der Darstellung jener orientalischen Religionssysteme beginnen, könnte aber von da sogleich zu der Darstellung der griechischen Philosophie übergehen; im anderen Falle müßte er zwischen diese zwei Darstellungen als vermittelndes Glied die Darstellung der griechischen Volksreligion einschieben.

Welche von diesen Ansichten ist die richtige? hat die historischen Gründe, wenigstens die gewichtigsten historischen Gründe für sich?

Daß eines der vorhin genannten orientalischen Völker noch früher, als die Griechen, eine Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes und im bestimmten Unterschiede von Religion gehabt habe, kann mit historischer Zuverläßigkeit nicht behauptet werden, wenn man die chronologischen Bestimmungen und Verhältnisse mit der gehörigen Vorsicht und Genauigkeit in Acht nimmt. Daß es z. B. eine indische Philosophie, und zwar eine nach Umfang, Inhalt und Form sehr ausgebildete und entwickelte gegeben, ist keinem Zweifel mehr unterworfen; aber daß diese indische Philosophie älter gewesen, als die griechische, das ist eben noch nicht historisch erwiesen; und es wären also, so weit nur von Philosophie die Rede ist, diejenigen immer noch im Rechte, wenigstens nicht in erweislichem Unrecht, welche in der Geschichte der Philosophie nicht über die griechische Philosophie zu einer anderen, als der älteren zurückgehen. Dagegen ist es aber entschieden, daß unter den genannten orientalischen Völkern zu der Zeit, als die griechische Philosophie sich zu bilden anfieng, schon Religionslehren verbreitet waren, welche mannigfaltige und zugleich sehr bedeutsame und interessante Elemente von Philosophie einschlossen, Ideen über den Grund, das Wesen und den Endzweck der Welt; dieß gilt zunächst von der persischen und der indischen Religion. Es könnte also in Beziehung auf eine der oben aufgeführten Ansichten die Frage entstehen: ob diese Religionslehren mit ihren philosophischen Elementen auf die erste Bildung der griechischen Philosophie so influirt haben, daß ohne diese Influenz jene Bildung nicht wohl begriffen werden könnte, wobei wir, wieder mit Rücksicht auf oben angeführte Modificationen, zunächst eine unmittelbare Influenz im Sinne haben. Wer diese Frage bejahen wollte, der müßte einmal nachweisen können, daß die griechischen Staaten, namentlich diejenigen, aus welchen die ersten Philosophen hervorgiengen, in einer äußeren (unmittelbaren oder mittelbaren) Verbindung mit jenen Völkern gestanden seyen; er müßte sodann in den ältesten Philosophemen der Griechen bestimmte Spuren von dem Einfluß jener orientalischen Religionslehren aufzuzeigen im Stande seyn.

Was den ersten Punkt anbelangt, so ist es allerdings eine geschichtliche Thatsache, daß die griechischen Staaten, insbesondere

solche, welchen die ersten Philosophen angehörten, in unmittelbarer, vielseitiger Verbindung zunächst mit den Persern standen, hauptsächlich die an der Westküste von Kleinasien, aber auch die an der Küste von Thracien. Auch fällt der Anfang der griechischen Philosophie gerade in den Zeitpunkt, wo Cyrus das große persische Reich stiftete, und namentlich die griechischen Colonien in Asien besiegte. Der erste Abschnitt von der Geschichte der griechischen Philosophie fällt mit demjenigen der politischen Geschichte zusammen, in welchem Cyrus, Cambyses, Darius Hystaspis, Xerxes auf dem persischen Thron saßen und nach allen Seiten hin gegen Egypten, Indien, Kleinasien, Thracien, Macedonien und Griechenland ihre Feldzüge und Eroberungen ausdehnten. Auf diese Weise mußten alle diese Völker einander mehr oder weniger kennen lernen und in Berührung mit einander kommen, auch was ihre geistige, insbesondere religiöse Bildung betrifft; und daß die Griechen insbesondere bei dieser Berührung sich gleichgültig verhalten haben, ist wahrlich nicht zu vermuthen. Wenn überhaupt, wie bei dem einzelnen Menschen, so auch bei den Völkern, in die Zeit der ersten freien Entfaltung der höhern Geisteskräfte auch die lebhafteste Wißbegierde und die regste Empfänglichkeit fällt, so gehörte Beides, Lust zu lernen und Lust sich mitzutheilen, zu den hervorstechenden Eigenthümlichkeiten des griechischen National-Charakters.

Dieß erinnert an den weiteren, hier in Betracht kommenden Umstand, daß ausgezeichnete Männer unter den ältesten griechischen Philosophen, Thales, Pythagoras, Demokritos Reisen nach Egypten, Persien, Indien gemacht haben sollen. Sind gleich nicht alle diese Reisen gehörig historisch beglaubiget, so kann doch auch das Ganze nicht wohl bloße Erfindung und Erdichtung seyn; wir dürfen vielmehr annehmen, daß diese Philosophen — in Folge vorangegangener allgemeiner Berührung und Bekanntschaft zwischen den Völkern — das Interesse gefühlt haben, gewisse orientalische Völker und ihre Cultur in unmittelbarer Anschauung näher kennen zu lernen, von diesem Interesse beseelt die Reisen unternahmen und auf denselben gewisse in den Religionen jener Völker niedergelegten Ideen sich aneigneten.

Dieß führt auf den zweiten Fragepunkt: ob sich in den Philosophemen der ältesten griechischen Philosophen bestimmte

Spuren von dem Einfluß orientalischer Religionslehren aufzeigen lassen?

In dieser Beziehung drängt sich allerdings da und dort eine innere Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen griechischen Philosophemen und orientalischen Religionslehren, namentlich der persischen, der indischen, der sinesischen unwillkührlich auf; auch ist der Umstand höchst merkwürdig, daß dem Anfang der griechischen Philosophie nicht lange vorangegangen oder gleichzeitig gewesen eine große Aufregung und Bewegung des geistigen Lebens im Orient, welche sich weithin verbreitete, in Sina durch Confucius (550 v. C.), in Indien durch Budha (6tes Jahrh. v. C.), dessen Lehre auch in Persien eindrang und sich weit über Asien verbreitete, in Persien selbst durch Zoroaster (585 v. C.). Denn es knüpft sich daran unwillkührlich die Frage: ob in dieser großen, umfassenden Bewegung des geistigen Lebens im Orient nicht auch ein Anstoß und eine Erregung an die Griechen gekommen seyn sollte, die doch ganz gewiß in einem nahen Verkehr mit Persien standen?

So wohl begründet dieses Allgemeine ist, so läßt sich doch auf der andern Seite ein bestimmter Zusammenhang zwischen griechischer Philosophie und orientalischen Religionslehren im Besonderen oder Einzelnen in geschichtlichen Thatsachen und auf den Grund geschichtlicher Zeugnisse nicht nachweisen. Nie kann man sagen, diesen Gedanken, diese Idee hat der griechische Philosoph aus orientalischen Lehren geschöpft, weil dafür geschichtliche Zeugnisse fehlen. Eben darum kann es aber auch nicht in der Aufgabe des Geschichtschreibers liegen, der Darstellung der Geschichte griechischer Philosophie einen Bericht über orientalische Religionssysteme vorauszuschicken; so reichen Stoff zum Nachdenken übrigens der Umstand giebt, daß solche wichtige Momente in der Entwicklung des geistigen Lebens der Menschheit unter verschiedenen Theilen derselben in der Zeit so nahe an einander treffen; eine ähnliche, höchst interessante Parallele zwischen dem Orient und dem Occident im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert zieht Stuhr in seiner Schrift: die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients S. 232.

Die bisherige Ausführung bezieht sich jedoch nur auf die zwei Ansichten, 1) daß der griechischen Philosophie eine ältere

orientalische Philosophie der Zeit nach vorangegangen, und also mit dieser letzteren die Geschichte der Philosophie zu beginnen sey, und 2) daß orientalische Religionssysteme mit der griechischen Philosophie in solch' einem unmittelbaren Zusammenhange stehen, daß der Anfang dieser ohne jene nicht begriffen werden könne und insofern die Geschichte der griechischen Philosophie mit der Darstellung jener Religionssysteme einzuleiten sey. Diese zwei Ansichten wären beseitiget; der weiteren Beurtheilung aber unterliegen nun noch zwei andere, die eine, wornach die Geschichte der griechischen Philosophie mit einer Darstellung orientalischer Religionssysteme und einer darauf folgenden Darstellung der griechischen Volksreligion einzuleiten ist, weil der Anfang der griechischen Philosophie durch die griechische Volksreligion, und diese durch orientalische Religionssysteme wesentlich bedingt war, die andere, wornach der Geschichte der griechischen Philosophie wenigstens die Darstellung der griechischen Volksreligion voranzuschicken ist, weil jene Philosophie diese Religion zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung hat, ohne welche ihre Anfänge nicht begriffen werden können.

Was die erste Ansicht betrifft, so kann man es wohl einer Geschichte der Religionen, aber gewiß nicht einer Geschichte der Philosophie, insbesondere der griechischen, zur Aufgabe machen, auch die griechische Volksreligion aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen abzuleiten und zu erklären. Hat die griechische Philosophie in ihren Anfängen einen Zusammenhang mit der griechischen Volksreligion, so ist allerdings, wer die Geschichte jener darstellen will, verpflichtet, diesen Zusammenhang zum Bewußtseyn und zur Anerkennung zu bringen, aber er ist auch berechtiget, sein Geschäft an diesem Punkte zu begränzen; und darnach bliebe also etwa die Aufgabe übrig, der Geschichte der griechischen Philosophie einen Bericht über die griechische Volksreligion vorauszuschicken. Dieser Aufgabe können wir uns hier im Allgemeinen um so weniger entziehen, als wir ja überhaupt die Philosophie und ihre Geschichte als ein Element von dem geistigen Gesammtleben der Menschen und seiner geschichtlichen Entwicklung auffassen und darlegen wollen; inwiefern sich aber ein Zusammenhang zwischen griechischer Philosophie und griechischer Religion ergebe, ob ein näherer oder entfernterer, ein

positiver oder ein negativer, darüber wird sich hier noch kein bestimmtes Urtheil fällen lassen, indem ein solches erst das Resultat aus der Darstellung beider seyn kann.

Nach diesen Resultaten der Einleitung können wir zur Geschichte der Philosophie selbst übergehen, gemäß dem früher schon (S. 14. 15.) mitgetheilten Entwurfe.

Erster Abschnitt.

Von Thales bis zu den Sophisten.

(a. C. 600—400.)

I. Einleitung.

Von den inneren und äußeren Ursachen und Verhältnissen, unter welchen die griechische Philosophie entstand und sich entwickelte.

Wenn wir von der griechischen Philosophie nun ausführlicher reden wollen, so müssen wir uns vor Allem eine bestimmte und klare Anschauung davon machen, was unter dem griechischen Volke zu verstehen ist.

Dieses griechische Volk dürfen wir aber nicht blos auf demjenigen Festland suchen, welches ausschließlich oder vorzüglich Griechenland genannt zu werden pflegt, sondern es war das griechische Volk zu der Zeit, als die griechische Philosophie begann, bereits auch auf den Inseln des ägeischen Meeres, auf den nördlichen Küsten von Afrika, auf den westlichen Küsten von Asien, auf den Küsten Thraciens und des schwarzen Meeres, auf den südlichen Küsten von Italien und auf Sicilien verbreitet.

Dies hängt mit der Geschichte der Griechen aufs Genaueste zusammen, von der wir nur an folgende Hauptmomente erinnern können.

Es tritt uns hier sogleich der auch für die Geschichte der Philosophie bedeutende Umstand entgegen, daß das von der Natur reichbegabte Griechenland theils von Norden theils von Westen her durch Colonieen asiatischer Stämme bevölkert wurde; zuerst Pelasger, dann Hellenen. Es ist bemerkenswerth, daß

diese uralten Einwohner lange sich selbst überlassen gewesen zu seyn und nach Art der Wilden gelebt zu haben scheinen, wie denn erzählt wird, daß sie Eicheln und rohes Fleisch gegessen haben, auch der Erfindung des Feuers besondere Erwähnung geschieht. Unter Deucalion wurden die Pelasger von den Hellenen vertrieben und wanderten nach den Inseln und Italien aus; die Hellenen aber füllten in vier durch Abkunft, Tradition und Sprache immer verwandten Stämmen, als Aeolier, Dorier, Achaier und Jonier das griechische Festland. Der Uebergang zur Cultur wurde bei den Hellenen zunächst durch Einwanderung von Colonieen aus Egypten, Phönicien, Kleinasien, namentlich Lydien befördert. Bald machten die Griechen aber auch Züge nach Außen, wie den Argonautenzug, wo sie Thracien, und den Zug nach Troja, wo sie Kleinasien, beidemal zugleich die Inseln des ägeischen Meeres näher kennen lernten. Schon während jener Einwanderungen oder bald nach denselben hatten die Griechen gemeinsame politische Institute, wie z. B. den Rath der Amphictyonen. Nach dem trojanischen Krieg wurde Griechenland lange durch die Kämpfe zwischen den Pelopiden und Heracliden beunruhiget und erschüttert. Diese Kämpfe hatten zwei auch wieder für die geistige Cultur der Griechen wichtige Folgen. Nämlich: durch bedeutende Auswanderungen wurden die griechischen Colonieen auf den Inseln des ägeischen Meeres, an der Küste von Kleinasien und dem schwarzen Meere, in Italien und auf den Inseln und Küsten des mittelländischen Meeres gegründet. Unter diesen Colonieen wurden die im ägeischen Meere und in Kleinasien am frühesten durch Industrie und Handel mächtig und diese frühe Cultur wirkte bald belebend auf das Mutterland zurück. Sodann giengen in Griechenland selbst mit den Wohnsitzen der verschiedenen Stämme und mit der politischen Verfassung bedeutende Veränderungen vor. Die Dorier besetzten Lacedämon, Argos und Messene, die Aeolier Elis, die Achäer Aegialus oder Achaja, die Jonier Attika. In den neugebildeten Staaten, welche nie ein festzusammenhängendes Ganze, Ein (griechisches) Reich bildeten, wurde nach mehr oder minder gewaltsamen Bewegungen die hergebrachte Herrschaft (*βασιλεια*) durch gesetzliche Staatsverfassungen verdrängt. Obgleich dieselben alle im Wesentlichen den republikanischen Charakter (nach dem

Sinne der Alten) an sich tragen; so zeigen sie doch einige charakteristische Unterschiede. Wenn nämlich in einigen das aristokratische Element überwiegend war, so in andern das demokratische. Wenn in einigen die Freiheit der Person, selbst im Widerstreite mit dem allgemeinen Interesse, sich geltend zu machen wußte; so wurde in anderen diese persönliche Freiheit mit einer Strenge und Consequenz, die nach manchen Beziehungen in Härte übergieng, den allgemeinen Zwecken aufgeopfert.

Während sich so in dem eigentlichen Griechenland das politische Wesen und Leben bildete und befestigte, breitete sich in Asien die Herrschaft der persischen Könige (von 560 an) immer weiter auch nach Westen aus und unterwarf sich nicht nur die griechischen Colonieen in Kleinasien, sondern auch Macedonien. Im J. 500 empörten sich jene unter dem Beistande Athens, und so gerieth Griechenland in einen harten und langen Kampf mit dem größten und mächtigsten der damals bestehenden Reiche. In diesem Kampfe entwickelte es seine jugendliche Nationalkraft aufs Herrlichste und der Preis war die Unabhängigkeit aller Griechen. Am glorreichsten gieng aus diesem Kampfe Athen hervor, welches unter Perikles die schönste Zeit verlebte, bis der peloponnesische Krieg dieses Glück unterbrach.

Die Bedeutung dieser Ereignisse für die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie insbesondere liegt nahe.

Im Allgemeinen war die Entwicklung der europäischen Cultur in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem Unterschiede von der orientalischen von dieser so wichtigen Seite gesichert. Daneben aber beginnt von dem genannten Zeitpunkt (560) an eben so gewiß als vielseitig der so merkwürdige und wichtige Verkehr zwischen Griechenland und Persien, der um so mehr Aufmerksamkeit verdient, als vor den persischen Kriegen schon in Folge von den Eroberungen des Darius Hystaspis Persien in eine nähere Verbindung mit Indien gekommen war. Wie die Perser nach Griechenland kamen, so wurden hinwiederum Griechen (namentlich als Gefangene) ins Innere des persischen Reiches geführt und scheinen dort eigene, bleibende Niederlassungen gebildet zu haben. Später entstand ein vielfacher, freier persönlicher Verkehr griechischer Staatsmänner mit persischen Königen. Im Besonderen wurde durch die persischen Kriege die innere

Cultur der Griechen selbst außerordentlich beschleuniget. Die mächtige Erhebung und Begeisterung, in welche die Gemüther durch diese Nationalkriege versetzt wurden, weckte alle höheren Seelenkräfte und gab insbesondere der Kunst neben dem geistigen Schwung einen würdigen Stoff. Eine besondere Folge war, daß Athen der Mittelpunkt nicht nur des politischen Lebens, als solcher auch der Vereinigungspunkt für die klein=asiatischen Colonieen, sondern auch der wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung wurde. In diesem Staate vorzüglich erwachte unter allen Ständen ein Streben nach Aufklärung, welches, wie sich später zeigen wird, von den Sophisten genährt auf den po=litischen und religiösen Zustand einen mächtigen, tiefgehenden Einfluß hatte. Das Uebermaaß der demokratischen Freiheit, welches auch eine Folge dieser glorreichen Kriege war, wirkte nachtheilig auf Wissenschaften und Künste, indem diese zu Mitteln der politischen Intrike und der Volkstäuschung herabgewürdiget wurden. Unter diesen äußeren Schicksalen entwickelte sich d griechische Philosophie in unserem Abschnitt.

Nun wäre der griechische Geist auch nach seinem inneren Wesen und seiner inneren Entwicklung zu betrachten.

Der griechische Nationalcharakter zeigt folgende wesentliche Züge: Im Allgemeinen eine ungewöhnliche Erregbarkeit und Lebendigkeit des Geistes, wovon eine außerordentliche Liebe zur Unabhängigkeit und Freiheit des besonderen Stammes und selbst der einzelnen Person die natürliche Folge war, weil und sofern nur in dieser Unabhängigkeit und Freiheit jene Erregbarkeit und Lebendigkeit ihren angemessenen Spielraum fand. Diese erscheint freilich oft als unstäte, leichtsinnige Beweglichkeit, aber, beson=ders im Drange äußerer Verhältnisse, concentrirte sie sich zu einer großen und selbstständigen Stärke der Gesinnung und der That, oder zu rasch=entschlossener Klugheit. Im Besonderen viel Schärfe und Feinheit des Sinnes, der Anschauung und Be=obachtung, große Begierde von Anderen zu lernen und sich Anderen mitzutheilen, nicht blos lebhafte Einbildungskraft, sondern Phan=tasie, welche für den Begriff leicht das angemessene Bild zu finden wußte, daher ausgezeichnete Anlage zur Kunst in allen Beziehungen, viel Gefühl für das Anständige und Schickliche im Reden und Thun, ein außerordentlich klarer und heller

Verstand im Leben, in der Wissenschaft und Kunst, und dieses Alles in einem so glücklichen Ebenmaaß, wie es die Natur einem Volke selten giebt; daher die Werke der Griechen in Wissenschaft und Kunst noch jetzt den Werth haben, Muster zu seyn.

Aus diesem so begabten Volksgeiste entwickelte sich unter den allgemeinen Gesetzen und Bedingungen menschlicher Cultur die griechische Bildung.

Wollen wir besondere Elemente derselben berücksichtigen, so verdient unsere Aufmerksamkeit vorzüglich die Religion.

Genauere Untersuchungen über den Zusammenhang der ältesten griechischen Philosopheme mit der griechischen Religion können erst später angestellt werden, wenn wir von dem Inhalt der ersteren bestimmtere Kenntniß haben. Hier ist nur im Allgemeinen die Religion der Griechen zu bezeichnen und der Uebergang aus derselben in die Philosophie anzudeuten.

Die religiösen Ideen finden wir bei den Griechen zuerst in der symbolischen Einkleidung und insofern hängt das Griechische mit dem Orientalischen am nächsten zusammen. Hieher gehören vorzüglich die orphischen Lehren, worunter freilich Mancherlei zu befassen ist. Dichter, wie Orpheus, Linus, Musäus waren die Lehrer des Volks.

Diese symbolische Religion gieng in die mythische über, wie sie sich in den Gesängen Homers und Hesiods darstellt.

Diese mythische Darstellung der religiösen Begriffe schloß einen Anthropomorphismus in sich, der mancherlei Ausartungen ausgesetzt war, wirklich auch zum Theil in alberne und unsittliche Götterfabeln ausartete und daher, wenigstens bei dem gebildeten Theil des Volks, als Religion bald das Ansehen und den Glauben verlor. Auf der andern Seite gaben aber auch die Mythen Mancherlei zu denken, sofern man bald entdecken konnte, daß in jenen Göttern ursprünglich theils Gewalten des geselligen und politischen Lebens, theils Naturkräfte personificirt seyen. Der denkende Theil des Volkes mochte sich an diese Begriffe halten, und fand darin Veranlassung und Nahrung zur Speculation. Dieß ist ohne Zweifel ein Punkt, wo auf eine ganz einfache und begreifliche Weise die Philosophie aus der Volksreligion hervorgieng. Indessen geschah dieser Uebergang nicht unmittelbar, sondern wurde durch die sogenannten

alten Theologen, θεολογος, wie (nach der Annahme des Aristoteles) durch Pherecydes, Epimenides u. A. vermittelt. Die so entstandenen Philosopheme gehörten zunächst demjenigen wissenschaftlichen Gebiet an, welches die Griechen mit dem Worte: Physik bezeichneten.

Neben dieser mythischen Volksreligion bestanden die sogenannten Mysterien. Ihren Ursprung hatten sie ohne Zweifel in derjenigen Periode der religiösen Bildung, welche der mythischen Volksreligion vorangieng. Was ihren Inhalt betrifft, so enthielten sie zwar nach dem Zeugniß des Aristoteles auch Lehren über die Entstehung der Welt und der Natur; vorzüglich aber setzten sie ihre Bedeutung und Bestimmung darein, das ethische Element der Religion zu bewahren; daher die Lehren von der Seele, ihrem gegenwärtigen und künftigen Leben, von der Sünde, von der Reinigung, von der Vergeltung, und die hierauf bezüglichen Gebräuche. Aus dieser Quelle mögen die Gnomiker geschöpft haben, welche die ersten Anfänge einer wissenschaftlichen Ethik bildeten.

Endlich sind zu erwähnen diejenigen Männer, welche mit ihrer höheren Aufklärung und Weisheit, mit einer mehr oder minder bedeutsamen Wirksamkeit ganz offen und frei in das äußere bürgerliche Leben hereintraten. Es sind dieß hauptsächlich die sogenannten sieben Weisen, Männer, welche einestheils eine politische Thätigkeit entwickelten, anderntheils mit ihren höheren Kenntnissen, besonders von der Natur, und durch einfache Sprüche oder Gnomen auf den Verstand und die Sitten des Volks zu wirken suchten.

So sehen wir, daß bei den Griechen überall der Gedanke aus der Hülle des Mythus und des Mysteriums sich heraus zu arbeiten, in seiner Freiheit und Klarheit sich zu offenbaren und zu entwickeln suchte.

Dieses freie Denken und Forschen erwachte zuerst da, wo die äußeren Umstände am günstigsten waren; denn, sagt Aristoteles, erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt war, hat man zu philosophiren angefangen. Zu dieser Gunst der Umstände ist aber zu rechnen, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung überhaupt erreicht, Wohlstand gewonnen, Ordnung und Freiheit des öffentlichen Lebens verwirklichet sey. Dieses fand aber, wie schon

früher angedeutet wurde, zuerst und vorzüglich in den griechischen Colonieen in Kleinasien und auf den Inseln des ägeischen Meeres Statt; hier war neben der Anmuth des üppigen Landes am frühesten ein höherer Grad von allgemeiner und politischer Bildung, der lebhafteste Verkehr mit anderen Völkern theils tiefer ins Innere von Asien, theils nach Außen vermittelst des Meeres. Auch mögen die größeren Naturerscheinungen, die sich in den an der See gelegenen Ländern dem Auge darbieten, das ihrige dazu beigetragen haben, das Nachdenken über die Natur zu wecken.

Der Gang aber, den das einmal angeregte Denken den Gesetzen des geistigen Lebens gemäß machen mußte, war der:

Zuerst ist der Geist von der Außenwelt in Anspruch genommen und mit derselben beschäftiget. An die Wahrnehmung, daß alles Einzelne in der Natur entsteht und vergeht, knüpft der denkende Verstand die Frage: ob auch die Natur selbst als Ganzes entstanden sey und vergehen werde? Indem er nach dem Ursprung der Natur forscht, wird ihm die Entstehung des Einzelnen das Vorbild von der Entstehung des Ganzen; und hier kommt es allein darauf an, ob er, was die Entstehung des Einzelnen bewirkt und bedingt, richtig zu überlegen und vollständig herauszufinden weiß, mit welchem Sinne er die Natur überhaupt betrachtet, ob er weiter Nichts sieht, als die sinnenfällige Materie oder ob er Empfänglichkeit genug hat, auch ein unsinnliches Lebensprinzip anzuerkennen? Es wird sich zeigen, daß der griechische Geist tief und fein genug war, um gleich Anfangs dieses Leben der Natur zu erkennen.

In solchen von der Wahrnehmung ausgehenden und nach der Analogie derselben gemachten Erklärungen findet sich das Denken nicht befriediget. Es entgeht ihm nicht, daß überall bestimmte Formen und Verhältnisse sind, überall Maaß, Ordnung und Zusammenhang ist; wie sollen diese begriffen werden? Sofern das Denken vom Sinnlichen ausgegangen ist, liegen ihm die mathematischen Verhältnisse und Gesetze am nächsten.

Nachdem so der Gedanke des Gesetzes und der Nothwendigkeit entwickelt ist, bildet er sich immer mehr aus; er legt das sinnliche Gewand, in welches er noch verhüllt ist, die Form, an welche er noch gebunden wird, ab und versucht als reiner

Gedanke die Welt zu erfassen. Indem sich aber die Forschung über die sinnliche und endliche Form erhebt, erwacht der Gegensatz zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Idee der Vernunft, der Vielheit und Einheit, dem Endlichen und Unendlichen; ebendamit das Bedürfniß der Dialektik, um diesen Gegensatz als solchen zu lösen. Je weniger es ihr in der ersten mangelhaften Gestalt gelingt, die Aufgabe zu lösen, um so gewisser erzeugt sie den Zweifel an der Zulänglichkeit der menschlichen Erkenntniß oder gar die Verwerfung aller Wahrheit und Gewißheit; und das einzige Rettungsmittel liegt darin, daß man das Wissen selbst nach Inhalt und Form zum Gegenstand tieferer Spekulation mache, der Geist in sich selbst eingehe, um zur Besinnung über sich selbst zu kommen.

Diese den Momenten und Entwicklungsstufen des Geistes entnommene und entsprechende Construction der philosophischen Arbeiten, die in unseren Abschnitt fallen, muß sich durch die geschichtliche Darstellung der einzelnen philosophischen Lehren bestätigen.

Zuvor ist der Philosophen, welche diesem Abschnitt angehören, nach ihren persönlichen Eigenschaften und Verhältnissen Erwähnung zu thun.

Man kann sie nach verschiedenen Rücksichten aufführen, 1) nach ihren philosophischen Lehren, so daß diejenigen, deren Theorieen denselben oder einen ähnlichen wissenschaftlichen Charakter an sich tragen, in eine Gruppe zusammengestellt würden, 2) nach den Geburtsorten, 3) nach der Zeitfolge, 4) nach den Orten, wo sie lehrten.

Mit Rücksichten auf den wissenschaftlichen Charakter werden in der Folge ihre philosophischen Lehren zusammengestellt werden; es scheint daher zweckmäßig, hier in der biographischen Darstellung einen anderen Gesichtspunkt zu nehmen. Nun ist aber der Geburtsort an und für sich etwas gleichgültiges, ob er wohl auch zu bemerken seyn wird. Dagegen hat es Interesse, die verschiedenen Gegenden kennen zu lernen, von welchen die philosophische Cultur der Griechen ausgieng. Wir wollen daher diesen Gesichtspunkt wählen und dabei die Zeitfolge berücksichtigen.

Es sind aber drei Gegenden, in welchen die Philosophie ihren Sitz, zum Theil auch ihren Lehrstuhl hatte: Jonien in

Klein-Asien mit einigen nahe gelegenen Inseln, das westliche und östliche Küstenland von Unter-Italien in einiger Verbindung mit Sicilien, die südliche Küste von Thracien.

A. In Jonien finden wir

a. in Milet

1) den Thales, geboren ums Jahr 629—640 in Milet, damals der bedeutendsten Stadt in Jonien, an der Küste von Klein-Asien, aus einer vornehmen Familie, die aus Phönicien eingewandert war. Er genoß ein bedeutendes politisches Ansehen unter seinen Mitbürgern; es wird von ihm erzählt, er habe die Mesier durch seine Warnung, sich mit Crösus gegen Cyrus zu verbinden, vor großem Unglück bewahrt, auch den Joniern, als sie von den Persern bedrängt wurden, den klugen Rath gegeben, Teos (an der Küste des ägeischen Meeres) zum Mittelpunkt ihrer Verbindung zu machen. Nach weiteren Nachrichten zeichnete er sich durch astronomische und metereologische Beobachtungen und Kenntnisse aus. Vermöge der ersteren konnte er eine Sonnenfinsterniß vorhersagen und vermittelst der letzteren soll er eine reiche Ernte von den Oelbäumen vorhergesehen und, indem er viele Oliven-Gärten miethete, sich sehr bereichert haben. Auch von geometrischen Constructionen, die er gefunden, erzählten die Alten. Diese verschiedenen Kenntnisse habe er auf einer Reise nach Egypten erworben oder wenigstens erweitert.

Ein Mitbürger und Zeitgenosse des Thales, nach Einigen etwas älter, nach Anderen 30 oder nur 18 Jahre jünger, als Thales, ein Schüler und Freund von diesem war

2) Anaximander. Auch ihm schreibt man eine politische Wirksamkeit zu; ferner soll er die Sonnenuhr erfunden und vermittelst derselben manche Bestimmungen über die Bewegung der Sonne gegeben, Untersuchungen über die Größe und Entfernung der Himmelskörper angestellt, auch eine Erd- (oder geographische) Tafel verfertiget haben; welches Letztere etwa auf große Reisen, die er gemacht, hindeuten könnte.

Auch ein Milesier, nach einigen Nachrichten ein Schüler von Anaximander, nach dem Urtheil Anderer, welches wahrscheinlicher ist, kein Zeitgenosse mehr weder von Anaximander noch von Thales war

3) Anaximenes, von dessen Lebens-Umständen gar keine

Berichte auf uns gekommen sind. Diogenes Laertius führt zwei Briefe an, die er dem Pythagoras geschrieben haben soll, in einem berichtet er den Tod des Thales, im andern gibt er politische Nachrichten von seinem Vaterlande.

b. in Ephesus —

4) Herakleitos, geboren zu Ephesus, ungefähr 540 Jahre vor Christus. Auch er war in seiner Vaterstadt ein bedeutender Mann. Den Antrag, die Herrschaft über seine Vaterstadt zu übernehmen und derselben Gesetze zu geben, lehnte er ab aus einer gewissen Verachtung gegen seine Landsleute, die aus einem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit ihrer Gesinnung und der Verderblichkeit der Pöbelherrschaft hervorgieng. Diogenes Laertius erzählt, Heraklit habe gesagt: Es gebührte den Ephesiern allen, daß ihnen, wie sie erwachsen, die Hälse gebrochen und den Unmündigen die Stadt überlassen würde, weil sie seinen Freund, Hermodorus, den trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, aus dem Grunde: Unter uns soll Keiner der trefflichste seyn; ist ein solcher, so sey er es anderwärts und bei Anderen. Eine Einladung des Darius Hystaspis, zu ihm zu kommen und ihn der griechischen Philosophie theilhaftig zu machen, soll er abgelehnt haben.

Er ist der Verfasser eines Buches, welchem die Alten verschiedene Titel geben, *περι φυσεως*, *περι πολιτειας*, *μουσαι*, und drei Theile: *περι του παντος*, *πολιτικον*, *θεολογικον*; er legte es in den Tempel der Diana zu Ephesus nieder. Man fand es so dunkel, daß Heraklit davon den Beinamen: der dunkle (*σκοτεινος*) erhielt. Zwar bestand diese Dunkelheit nach dem Zeugniß des Aristoteles blos darin, daß es schwierig war, die Glieder der Rede ordentlich abzutheilen; allein der Grund lag doch wohl tiefer theils darin, daß die griechische Prosa damals noch wenig ausgebildet war, theils in der individuellen Gemüths- und Darstellungsart des Heraklit. Heraklit habe *υπο μελαγχολιας* Manches nur halb vollendet geschrieben und sey sich in seiner Darstellung nicht gleich geblieben. Bei einem finstern und stolzen Charakter hatte er die Eigenthümlichkeit, daß er Vieles in kurzen bildlichen Ausdrücken nach Art der Sprichwörter darstellte, wovon er auch den Beinamen des Räthselhaften (*αινικτης*) erhielt. Diesem bildlichen Ausdruck scheint er einen besonderen Werth beigelegt zu haben, wie man aus der

Aeußerung von ihm schließen kann: Der delphische Gott sage nicht und verberge nicht, sondern deute an. Er war bekannt mit den Lehren der früheren Philosophen, namentlich des Pythagoras und des Xenophanes, verachtete diese aber ebenso, wie die Darstellungen der Dichter und die Meinungen des Volkes. Dieser Verachtung alles Fremden stand eine große Zuversicht zu der eigenen Philosophie und eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit derselben zur Seite.

c. in Clazomenä in Lydien

5) Anaxagoras, geboren ums Jahr 500. Er hielt sich ungefähr bis in sein 50stes Lebensjahr in seiner Vaterstadt auf, wo er in großem Ansehen stand, begab sich sodann nach Athen, wo er berühmte Männer, wie Euripides, Archelaos, Sokrates zu Schülern hatte; mit Perikles lebte er in vertrauter Freundschaft. Allein seine philosophischen Lehren, durch die er sich des Atheismus schuldig machte (indem er z. B. die Sonne für einen glühenden Stein und die Omina natürlich erklärte) und seine politischen Ansichten (namentlich hielt er sich zur persischen Parthie, *μηδισμος*) zogen ihm Verfolgungen und eine Anklage zu, gegen welche ihn Perikles nicht mehr zu schützen vermochte. Er flüchtete also (wenigstens ist dieß von den abweichenden Erzählungen die wahrscheinlichste) nach Campsakus, einer Stadt an der Küste vom Hellespont, wo er 428 in seinem 70sten Lebensjahr starb. Nach den Zeugnissen der Alten war er ein Mann von ernsten, strengen Grundsätzen und erhabener Denkart.

d. in Apollonia auf der Insel Creta

6) Diogenes (von Apollonia), ein Zeitgenosse des Anaxagoras, blühte ums Jahr 472. Von seinen Lebensumständen hat man keine Nachricht; ungewiß ist insbesondere die Sage, daß auch er in Athen gelebt und gelehrt habe.

e. auf der Insel Samos

7) Melissus; stand daselbst ums Jahr 440 in bedeutenden Staats-Aemtern, schlug auch eine Flotte der Athenienser. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur finden sich bei Simplicius mehrere Fragmente.

Diesen Nachrichten gemäß wäre von den jonischen Philosophen Anaxagoras der Einzige, von dem wir gewiß wissen, daß er nach Athen gekommen und dort Philosophie gelehrt habe.

Versetzen wir uns nun auf den zweiten Schauplatz unserer Geschichte der Philosophie,

B. nach Unter-Italien, so finden wir

a. auf der östlichen Küste in Croton den Hauptsitz der Pythagoreer.

1) Pythagoras, geboren zwischen 580—600 auf der Insel Samos. Sein Vater war den wahrscheinlichsten Berichten nach Mnesarchos, ein Steinschneider oder Kaufmann, Abkömmling pelasgischer Tyrrhener, die hie und da auf den griechischen Inseln erschienen und einen alten Cultus hatten.

Lehrer des Pythagoras sollen gewesen seyn Thales, Anaximander, Pherecydes.

Nachdem er, vielleicht bei Thales, sich besonders in der Mathematik ausgebildet hatte, unternahm er Reisen, angeblich nach Phönicien, Egypten, Babylon, Persien und Indien; gewiß die nach Egypten, wo er sich 22 Jahre lang aufgehalten haben soll. Hier in genauer Verbindung mit den Priestern sammelte er mathematische, physikalische und medicinische Kenntnisse; hier mag auch in Folge der Bekanntschaft mit dem egyptischen Priesterwesen der erste Gedanke in ihm geweckt worden seyn, einen Bund zu stiften; nach Anderen gieng dieser Bund aus dem eigenthümlichen Gottesdienst hervor, den die pelasgischen Tyrrhener bewahrten und unter den griechischen Stämmen zu verbreiten suchten. Nach seiner Rückkunft aus Egypten verließ er sein Vaterland, welches damals von Polykrates beherrscht wurde, bald wieder, reiste durch Griechenland und begab sich nach Kroton, wo er sich niederließ und seinen Bund stiftete. Diesen pythagoreischen Bund, in der alten Welt so wichtig und berühmt, kennt man zwar in mehrfachen Beziehungen; doch ist Manches noch dunkel über seinen Zweck und sein Schicksal. Soweit man seine Einrichtung kennt, war er eine (in gewissem Grad geheime) Gesellschaft von Männern, die bei einer bestimmten Lebensweise und Beschäftigung, auch unter Beobachtung eines besonderen Gottesdienstes sich theils die eigene wissenschaftliche, religiöse und moralische Bildung, theils aber auch ein gemeinsames Wirken auf die menschliche Gesellschaft zum Ziel setzten. Die Pythagoreer zeichneten sich durch edle Grundsätze, reines Leben und treue Freundschaft aus; daher, wer ein musterhaftes Leben bezeichnen wollte,

es ein pythagoreisches nannte. Was ihre Beschäftigungen anbelangt, so machten Mathematik, Physik und Astronomie wesentliche Theile derselben aus; auch der Gymnastik und Musik legten sie, als wichtigen Erziehungs- und Bildungsmitteln, einen großen Werth bei, sofern Bezähmung und Zurichtung der Natur Anfang der Tugend sey. Was sie sodann durch gemeinsames Wirken nach Außen erreichen wollten, war ohne Zweifel Veredlung des religiösen Cultus, und politische Reform nach aristokratischen Grundsätzen. Die Ungewißheit hierüber mag zum Theil daher rühren, daß der Bund mehrere Grade hatte und nur diejenigen, welche als die geprüftesten in den obersten Grad aufgenommen waren, den letzten Zweck des Bundes kannten, während die größere Zahl der Verbündeten nur Werkzeug der Obern war. Das Geheimnißvolle auf der einen Seite und die doch nicht zu verbergende politische Thätigkeit auf der anderen machte den Bund, besonders bei einigen benachbarten demokratischen Staaten, verdächtig und verhaßt. Er wurde mit Gewalt angegriffen; viele der Verbündeten (dieß ist eine der vielfachen Erzählungen) wurden in einem Hause, wo sie eben versammelt waren, verbrannt; Pythagoras entkam nach Metopont (in Lucanien) und starb daselbst bald, entweder aus Lebensüberdruß, oder den Hungertod, weil er von Feinden umlagert war. Die noch übrigen zerstreuten sich, wie es scheint, zunächst in verschiedene Staaten Unter-Italiens. Die Verfolgungen wiederholten sich aber und nun flohen die Pythagoreer größtentheils nach Griechenland und lebten theils in Athen, theils in Theben. Damit war der Bund aufgelöst. Unter denen, die nach Griechenland kamen, werden genannt Lysis, der Lehrer des Epaminondas, Archippos und Philolaos, von dem wir noch Fragmente haben (er lehrte in Theben, wie Lysis, ein Zeitgenosse des Sokrates), Kleinias, von Tarent, und Eurytus, ein Schüler des Philolaus. Andere blieben, aber freilich einzeln, nicht als Glieder eines Bundes, in Italien und spielten zum Theil noch eine bedeutende Rolle, wie Archytas, der berühmte Staatsmann von Tarent, der sich zugleich als Mathematiker, Mechaniker und Musiker auszeichnete, auch eine philosophische Schule gehalten haben soll und als Lehrer des Platon erwähnt wird. Von seinem Tode spricht Horaz Od. 1, 28. — Der pythagoreische Bund verdiente hier darum eine

Erwähnung, weil sich schon in ihm eine Tendenz der griechischen Philosophen offenbart, welche, so bedeutend sie für das Verständniß der griechischen Philosophie und ihrer Geschichte ist, doch nicht gehörig beachtet wird, nämlich die Tendenz, den politischen und religiösen Zustand der Völker zu reformiren. Aus dem Wesen und Zweck desselben muß es auch wohl erklärt werden, daß von Pythagoras und den ältesten Pythagoreern keine Schriften vorhanden sind. Jenes Wesen und jener Zweck brachte es wohl mit sich, daß nur eine auf die Mitglieder des Bundes beschränkte mündliche Mittheilung und Tradition Statt finden sollte. Nachdem aber der Bund gesprengt war, fiel nicht nur der Grund hinweg, sondern es wurde wohl das Verlangen gefühlt, die in der Gesellschaft ausgebildete Weisheit für die Welt nicht verloren gehen zu lassen; vielleicht sollte die Veröffentlichung auch eine öffentliche Rechtfertigung des angefeindeten und verfolgten Bundes seyn.

b. Auf der westlichen Küste in Elea siedelte sich

2) Xenophanes an, ungefähr nur vier Jahre später, als sich Pythagoras in Kroton gesetzt hatte. Xenophanes, wahrscheinlich im Jahr 617 geboren in Colophon, einer Stadt an der Westküste von Klein-Asien, wurde gegen 100 Jahre alt. Nachdem er seine Vaterstadt freiwillig (um dem Druck der persischen Herrschaft zu entgehen) oder gezwungen verlassen hatte, wurde er von seinem 25ten Jahre an, 67 Jahre lang im Hellenischen Lande umhergetrieben; dieß erzählt er selbst in — uns aufbehaltenen Versen, die er also in seinem 92 — 93ten Jahre verfaßte. In seinem 80ten Jahre mag er sich in Elea niedergelassen haben. Das Alterthum besaß von ihm viele Gedichte in epischer, elegischer und jambischer Form, namentlich über die Gründung Colophons und die Colonisation von Elea, die er als Rhapsode nicht gerade gesungen, sondern nur öffentlich vorgetragen haben wird. Für uns ist das wichtigste unter diesen Gedichten sein Lehrgedicht unter dem (vielleicht spätern) Titel: *περι φυσεως*. Dieses enthielt neben tadelnden Urtheilen über die Lehren des Epimenides, Thales und Pythagoras, wie über die Götterlehren des Hesiod und Homer die eigene philosophische Theorie des Xenophanes. Ein Schüler von ihm war

3) Parmenides, geboren ums Jahr 520 in Elea, also

ein Zeitgenosse von Heraklit und Anaxagoras; er lebte wohl auch mit einigen Pythagoreern in freundschaftlichem Umgang, und war ebensowohl durch seinen trefflichen Charakter und die weisen Gesetze, die er seinem Vaterland gab, als durch seinen philosophischen Geist und seine philosophischen Lehren berühmt. In seinem 65ten Jahre machte er noch eine Reise nach Athen (einige Jahre, vielleicht nur ein Jahr früher, als Anaxagoras), wo ihn der junge Sokrates kennen lernte. Von seinem philosophischen Lehrgedicht *περι φυσεως* haben wir noch ziemlich bedeutende Fragmente. Ein Schüler von ihm

4) Zeno, geboren gleichfalls in Elea ums Jahr 496, Zeitgenosse des Diogenes von Apollonia und des Anaxagoras, berühmt durch seine Vaterlandsliebe, die er in einer Verschwörung gegen einen Tyrannen Elea's durch standhaften Tod (der auf mancherlei Weise mit verschiedenen Nebenumständen erzählt wird) bewährte; auf dem wissenschaftlichen Gebiete als Dialektiker ausgezeichnet; er machte mit Parmenides die Reise nach Athen.

c. in Sicilien

5) Empedokles, von Agrigent, wo er ums Jahr 440 blühte; wegen seiner ungewöhnlichen Kenntnisse von der Natur wurde er für einen Wundermann gehalten und machte sich daneben durch wohlthätige Anwendung seines Reichthums und demokratische Gesinnung bei dem Volke beliebt. Ueber seinen Tod sind verschiedene Nachrichten vorhanden; nach einigen soll er freiwillig in den Aetna gesprungen, nach anderen unwillkührlich in denselben umgekommen, nach anderen in den Peloponnes gereist und nicht wieder zurückgekehrt seyn. Er war mit verschiedenen griechischen Philosophemen vor und zu seiner Zeit bekannt; von seinem Gedicht über die Natur haben wir noch Bruchstücke.

6) Gorgias, von Leontium, der im Jahr 424 (zu Anfang des peloponnesischen Krieges) als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam und die Athenienser zum Feldzug nach Sicilien überredete.

C. Die südliche Küste von Thracien.

1) Leucippos, geb. nach Einigen zu Abdera, nach Andern zu Elea, wieder nach Andern auf der Insel Melos; hier gerade wird er erwähnt als Lehrer des

2) Demokritos, der in Abdera, einer Stadt an der südlichen Küste von Thracien (ungefähr 490) geboren ist. Er

machte viele Reisen, angeblich nach Egypten und in das Innere des Orients, besaß eine genaue Kenntniß von der Philosophie der Jonier, der Pythagoreer, der Eleaten und des Leucippos; und verfaßte eine Menge von Schriften, die außer wenigen Bruchstücken verloren gegangen sind.

3) Protagoras, geboren zu Abdera, ums Jahr 410 (also 10 Jahre vor dem Tode des Sokrates) als Gotteslängner aus Athen vertrieben; seine Schriften wurden verbrannt.

Aus diesen drei verschiedenen Gegenden kamen Philosophen in Athen als dem Mittelpunkt zusammen. Vom J. 460 an (also nachdem die persischen Kriege geendiget waren) treffen wir daselbst den Parmenides und Zeno, vielleicht gleichzeitig mit ihnen, jedenfalls bald nach ihnen den Anaxagoras, später den Demokrit, vielleicht auch den Empedokles, gewiß mehrere Pythagoreer, den Gorgias und Protagoras. Alle diese Männer konnte Sokrates in Athen persönlich kennen lernen.

Diese Verhältnisse muß man sich präsent erhalten, um ein lebendiges Bild von der Geschichte der Philosophie in unserem ersten Abschnitt zu bekommen.

II. Die Geschichte der Philosophie.

Die Darstellung der philosophischen Lehren, die in diesem Abschnitt vorkommen, wird gewöhnlich nach Schulen geordnet, wobei aber zu bemerken, daß man mit dem Wort: Schule nicht sowohl das Verhältniß zwischen einem Lehrer und seinen (unmittelbaren und mittelbaren) Schülern, als vielmehr eine innere Verwandtschaft der Theorieen bezeichnen will. Als Schulen in diesem Sinne werden aufgeführt die jonische, die italische (bestimmter: die pythagoreische), die eleatische, die atomistische und die sophistische. Wir nehmen nur vier an, die jonische, die pythagoreische, die eleatische, die sophistische, was sich nur durch die Darstellung selbst rechtfertigen kann.

A. Die jonische Schule.

Der allgemeine Charakter derjenigen philosophischen Theorieen, welche unter dieser Schule zusammengefaßt werden, und ihr

Unterschied von den andern Schulen liegt darin, daß sie naturphilosophisch sind, und zwar in der bestimmten Weise, wornach sie das Werden der natürlichen Dinge zu erklären suchten, also kosmogonisch. Hiezu bedurfte sie zwei Grundbegriffe, 1) den Begriff von einem Prinzip oder von Prinzipien, woraus alle Dinge werden, 2) den Begriff der Art und Weise, wie aus diesem Prinzip oder diesen Prinzipien die natürlichen Dinge entstehen. In beiderlei Hinsicht finden besondere Unterschiede Statt. Thales, Anaximenes und Herakleitos nahmen Ein Prinzip von einer und derselben Qualität an und erklärten das Werden aller Dinge aus Verwandlungen, welche dieses Prinzip erleidet oder richtiger, in welche es eingeht. Nach Thales ist Alles aus Wasser geworden, nach Anaximenes aus Luft, nach Herakleitos aus Feuer.

Diese Vorstellungen oder Lehrsätze sind nun an sich auffallend; allein jene Naturphilosophen wissen ihnen einen Schein der Wahrheit zu geben, indem sie sich auf Analogieen berufen, welche die Anschauung und Beobachtung der Natur darbietet.

1. Thales

beruft sich darauf, daß alle Nahrung feucht ist, daß das Warme (die nothwendige Bedingung alles Lebens) aus dem feuchten entsteht, daß das Lebendige vom Feuchten lebt, daß der Same aller Dinge eine feuchte Natur hat, das Prinzip des Feuchten aber das Wasser ist; ferner beruft er sich darauf, daß die Erde über dem Wasser ist, d. h. sich erst aus dem Wasser hervor- oder emporgehoben hat.

Uebrigens liegt in dem Angeführten schon, daß Thales mit dem Begriffe vom Wasser auch die Prädikate von Zeugung, Entwicklung und Ernährung verband. Sein Urelement ist ihm also nicht ein unorganisches, sondern mit organischen Lebenskräften begabt. Darauf deutet auch ganz bestimmt ein anderer Satz hin, der ihm zugeschrieben wird: Alles ist voll Götter, die ganze Welt ist beseelt und mit Dämonen erfüllt; auch der Bernstein und der Magnet hat eine Seele, die sich in der Anziehungskraft äußert. Der Grundgedanke des Thales ist also der: das Prinzip oder das Urelement, aus welchem alle Dinge werden, ist die mit organischer Zeugungs-, Entwicklungs- und Ernährungskraft

begabte flüssige Materie, daher auch alle Dinge belebt und beseelt sind. Dieser Gedanke bestimmt sich mit dem Satze: Alles löst sich in Wasser auf, näher dahin: Die Natur besteht in einem am Wechsel des Entstehens und Vergehens der endlichen Dinge sich fortbewegenden, immer sich wiederherstellenden organischen Bildungsprocesse. Dem

2. Anaximenes

schwebte bei seiner Lehre von der Luft eine andere Analogie vor.

Er sagt: Wie unsere Seele, welche auch Luft ist, uns beherrscht, ebenso wird die ganze geordnete Welt von Luft und Hauch umfaßt. Ferner: Wie unser Hauch, wenn er durch die Lippen zusammengedrückt, also verdichtet wird, kühlt oder erkältet, dagegen erwärmt, wenn er aus dem geöffneten Munde, also verdünnt, hervorgeht; so entsteht im Allgemeinen durch Verdünnung der Luft das Warme, durch Verdichtung das Kalte. Das Warme aber ist das Feuer, das Kalte das Wasser und die Erde. Also vermittelst der Verdünnung und Verdichtung der Luft entstehen die Elemente des Feuers, des Wassers und der Erde. Jene Modificationen nimmt aber die Luft vermöge der ewigen Bewegung, die ihr zukommt, an. Nur in jenen Modificationen oder Verwandlungen wird die Luft begränzt und wahrnehmbar, an sich ist sie unendlich und entflieht dem Sinne der Augen.*)

Der Grundgedanke des Anaximenes ist also der: das Werden der natürlichen Dinge beruht auf den Verwandlungen eines an sich unendlichen und unsichtbaren Prinzipes; nach der bestimmten Qualität des Prinzips ist der Proceß jener Verwandlungen ein Athmungsproceß, also ein höherer thierischer Lebensproceß. Die Natur mit allen ihren Qualitäten und Dingen entsteht und besteht durch das bald gespannte bald freie Athmen der an sich unendlichen und unsinnlichen Luft, als des allgemeinen Lebensprinzipes.

Dieses Naturphilosophem des Anaximenes findet sich noch weiter ausgebildet bei dem späteren

* Anaximenes faßte den speculativen Gedanken, daß das Prinzip alles Wirklichen an sich unendlich und unsinnlich sey, wie er auch von demjenigen Rechenschaft zu geben sucht, was den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, vom Unsinnlichen zum Sinnlichen vermittelt; in beiderlei Beziehung steht er höher, als Thales.

3. Diogenes von Apollonia,

vielleicht unter Einfluß der Philosophie des Anaxagoras. Er reflectirte nämlich nicht blos auf das die ganze Natur durchdringende Leben, sondern auch auf die in der ganzen Natur waltende, zweckmäßige, verständige Anordnung.* In dem Urwesen muß auch viel Verstand seyn. Aber auch dieses Prädikat glaubte er in der Luft zu finden; denn, sagte er, der Mensch und die anderen Thiere leben durch die Luft und diese ist ihnen Seele und Verstand; wenn sie von ihr verlassen werden, so sterben sie und auch der Verstand vergeht ihnen. So leitete auch ihn eine Analogie. Nicht nur die Kraft des Lebens, sondern auch die des Verstandes der Luft zuzutheilen, war ihm unbedenklich, weil er an der Erscheinung des menschlichen Wesens Beides, Leben und Denken, unzertrennlich vereiniget, Beides aber durch das Athmen bedingt fand. Also, sagt er, die Luft scheint mir Alles zu lenken und überall zu herrschen; daher kommt sie zu Allem, ordnet Alles und ist in Allem, so daß auch nicht Eines ist, welches an ihr nicht Theil hat; aber nicht jedes Ding hat auf gleiche Weise Theil an der Luft, sondern es giebt viele Modificationen der Luft und des Verstandes; denn mannigfaltig ist sie, wärmer und kälter, trockener und feuchter, mehr oder weniger bewegt. Auf diese Weise erklärte sich Diogenes die verschiedenen Arten und Stufen der Naturwesen.

Also als werdend dachten sich diese Philosophen die Natur; mit diesem Begriff des Werdens verbanden sie aber alle auch den des Vergehens; die Natur ist ihnen in einem beständigen Wechsel von Werden und Vergehen.

Dieser Gedanke, daß Alles in einem beständigen Wechsel von Veränderungen, in einem steten Uebergang von einem Zustand in den anderen, also beziehungsweise in einem beständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen, in einem beständigen Flusse sey, ist am stärksten bei

4. Herakleitos

ausgebildet. „Es ist nicht möglich, zweimal in denselben Fluß zu steigen, ein sterbliches Wesen zweimal zu berühren."

* Wie sie sich namentlich in Wechsel von Sommer und Winter, Tag und Nacht, Regen, Wind und heiterer Witterung offenbart. — Bei Diogenes finden wir die ersten Versuche und Anfänge von einer Physiologie des Menschen.

Hiezu bedurfte er eines sehr beweglichen Elementes oder Prinzipes; und dieß ist ihm das Feuer. Der Gang seiner Verwandlungen ist ein Erlöschen und dann Sich=wieder=entzünden. Zuerst verwandelt sich das Feuer in Meer, d. h. in Wasser mit dem darauf liegenden Dunstkreis, das Meer verwandelt sich theils in Erde (den groben Niederschlag) theils in warme, trockene und flüchtige Luft, die sich wieder entzündet. Die Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde nennt er den Weg nach Unten (ὁδος κατω), die Verwandlung des Wassers in trockene Luft und in Feuer den Weg nach Oben (ὁδος ἀνω); demgemäß nimmt auch im Raume die Erde den (beziehungsweise) untersten,* das Meer und die Luft den mittleren** Ort ein, den Umkreis (περιεχον) bildet das Feuer. Die Natur ist ein theilweise immer erlöschendes und sich wieder entzündendes Feuer. Der Krieg, d. h. der Widerstreit dieser entgegengesetzten Verwandlungen ist der Vater aller Dinge; dieser Streit besteht aber nach allgemeinen Gesetzen und bestimmten Verhältnissen; dieß giebt den Begriff des Schicksals oder der Nothwendigkeit. An diese allgemeine Natur=Philosophie knüpft sich nun aber bei Herakleit (und dieß ist der seine Lehre auszeichnende Vorzug, worin sich ein bedeutender Fortschritt zeigt)

1) eine menschliche Psychologie an:

Das Feuer ist das selbst=bewegte und das Alles bewegende. Mit dem Begriff der Selbstbewegung verknüpfte Herakleit die Prädikate des Lebens überhaupt und des geistigen bewußten Lebens insbesondere. Die menschliche Seele ist also ein (unmittelbarer) Ausfluß von dem göttlichen Feuer; sie kommt (weil sie nicht in dem Verwandlungs=Processe wird) von Außen in den Leib (der in der Reihe der Verwandlungen liegt, durch jenen Proceß bedingt ist). Durch diese Verbindung mit der Seele wird der Leib lebendig, die Seele aber durch die Verbindung mit dem Leib gebunden; umgekehrt wird der Leib, wenn die Seele sich von ihm trennt, todt, die Seele aber wieder frei. Insofern konnte Herakleitos sagen, der Körper sey ein Grab der

* Die Welt als Kugel betrachtet — den Mittelpunkt.

** D. h. zwischen dem Mittelpunkt und dem περιεχον; das Wasser bildet den mittleren Zustand, die mittlere Stufe, in welcher die entgegengesetzten Bewegungen sich begegnen und scheiden.

Seele; und noch bezeichnender: „In unserem Leben und in unserem Tode ist Beides, Leben und Sterben; in unserem Leben nämlich ist Leben für den Körper und Sterben für die Seele; in unserem Tode aber ist Sterben für den Körper und Leben für die Seele.“ Die Seele, die mit einem menschlichen Leibe verbunden wird, ist nach ihrem Ursprung und Wesen an sich eine Götter- oder Dämonen-Seele, die vermittelst des menschlichen Todes wieder zu ihrem ursprünglichen Wesen zurückkehrt. Daher sagt Herakleitos: „die Menschen sind sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen; wir leben den Tod der Götter und sterben ihr Leben;“ daher konnte er den Tod preisen und höher schätzen, als das Leben. Uebrigens nimmt Herakleit auch einen Unterschied unter den menschlichen Seelen in Absicht auf Vortrefflichkeit an, und bestimmt denselben gemäß der Lehre, daß das reine Wesen der Seele Feuer ist: die trockene Seele ist die beste und weiseste, die nasse aber schlecht, und die besten und weisesten Seelen sind da, wo das Land trocken ist.

2) eine Theorie von der menschlichen Erkenntniß.

Weil nämlich die Seele ein Ausfluß des die Welt umschließenden Feuers ist, dieses aber die allgemeine Vernunft, die Quelle alles Bewußtseyns und Erkennens; so wird die Erkenntniß der Seele um so reiner und vollkommener seyn, je reiner und dauernder die Gemeinschaft der Seele mit dem *περιεχον* ist. Die Wahrheit liegt in der Erkenntniß des Allgemeinen, der allgemeinen Verhältnisse und Gesetze, die Erkenntniß der einzelnen Dinge ist nur insofern richtig, als diese im fortgehenden Wechsel des Werdens und Vergehens ergriffen werden.

3) Endlich finden sich bei Herakleitos die ersten Anfänge einer Ethik; zuerst der Begriff vom Guten und Bösen; der Weg nach Unten ist das Böse, der Weg nach Oben das Gute. Das Böse hat also sein Wesen in dem Verfall des rein-Geistigen in das Sinnliche, wie das Gute sein Wesen hat in der Erhebung aus dem Sinnlichen in das rein-Geistige; und da der Wechsel der Verwandlungen darin besteht, daß das Prinzip der Welt (Gott) durch den Weg nach Unten in den nach Oben und vermittelst desselben in sein ursprüngliches Wesen zurückgeht, um denselben Gang der Verwandlungen wieder zu beginnen; so kann man sagen: das Schicksal der Welt liegt darin, daß das

göttliche Prinzip durch den Verfall ins Böse und die Umkehr vom Bösen ins Gute in sich selbst zurückkehrt. Herakleit hat das Gute und das Böse als allgemeine kosmische Potenzen begriffen. Jenes Schicksal der Welt ist aber von Ewigkeit her nothwendig bestimmt; in diese Nothwendigkeit sich zu ergeben, ist für den Menschen die εὐαρεστησις, das rechte Verhalten, worin er zufrieden und glücklich ist. Für den Einzelnen liegt sein Geschick in der, auch durch die äußeren Verhältnisse bestimmten, Beschaffenheit des Leibes und der Seele.

Kehren wir zum Allgemeinen zurück: die gemeinschaftliche Grundanschauung der bisher genannten jonischen Naturphilosophen ist diese: das Wirkliche entsteht vermittelst der immer wieder in sich zurückgehenden Verwandlungen des ursprünglichen in und aus sich thätigen Prinzipes.

Eine andere Grundanschauung findet sich in den Lehren des Anaximander, des Anaxagoras und der Atomistiker.

5. Anaximander.

Nach ihm ist das Prinzip, von welchem das Werden der wirklichen Dinge ausgeht, das Unendliche oder (ohne Zweifel richtiger) das Unbestimmte (ἄπειρον), welches keine bestimmte Qualität hat, wie Feuer, Luft oder Wasser, sondern eine Mischung (μιγμα) ist. Diese Mischung ist in ewiger Bewegung und vermittelst derselben scheiden* sich aus ihr die allgemeine Gegensätze und sofort die besonderen oder einzelnen Dinge. Diese kehren nach Verfluß einer bestimmten Zeit in dasjenige zurück, woraus sie entstanden sind, in die Mischung,** welche sich aber sofort wieder in die Gegensätze und die einzelnen Dinge scheidet. So ergiebt sich eine unendliche Reihe entstehender und vergehender Welten.*** Das wirkliche Daseyn besteht nur als ein fort-

* Diese Scheidung hat man sich als mechanische vorgestellt; es könnte aber auch ein chemischer Proceß gemeint seyn.

** Anaximander nennt dieß Buße und Strafe der Ungerechtigkeit und konnte damit den speculativen Gedanken ausdrücken wollen, daß das Besondere und Einzelne als solches kein Bestehen habe, sondern dem Ganzen, Allgemeinen angehöre.

*** So erkläre ich die ἄπειροι κοσμοι und halte diese Erklärung für die richtige in speculativer, wie in philologischer Hinsicht.

gehender, nach gewissen Zeitperioden geordneter Wechsel von Heraustreten des Besonderen und Einzelnen aus der ursprünglichen Mischung und Wiederzurückgehen in dieselbe.

Beides nun aber, sowohl das Entstehen der besonderen Dinge vermittelst der Verwandlungen Eines Prinzips von bestimmter Qualität, als das Werden der wirklichen Dinge vermittelst der Scheidung aus einem Prinzip von unbestimmter, indifferenter Qualität war dem

6. Anaxagoras

unbegreiflich.* Er nahm also an, alle die besonderen Stoffe und Qualitäten, welche an den wirklichen Dingen vorkommen, seyen ursprünglich schon vorhanden, aber freilich nicht so gesondert, vertheilt und geordnet, wie wir sie in der Wirklichkeit der natürlichen Dinge wahrnehmen (ὁμοιομερίαι). Diese aus den unendlich-vielerlei Stoffen bestehende Materie ist unendlich und in dieser Unendlichkeit bewegungslos. Eben darum, weil sie bewegungslos ist, kann aus ihr an und für sich nicht das einzelne, bestimmte Ding hervorgehen; denn die Entstehung des wirklichen Dinges setzt voraus, daß aus jener Materie besondere Stoffe sich ausscheiden und in bestimmten Verhältnissen mit einander verbinden, was ohne Bewegung nicht geschehen kann.

Demnach um das Werden des Wirklichen zu begreifen, wird ein zweites Prinzip erfordert, welches die Materie bewegt und vermittelst der Bewegung das einzelne Ding wirkt und alle Dinge ordnet. Dieses zweite Prinzip ist als Prinzip aller Bewegung mit der Materie nicht vermischt, also ein selbstständiges und selbstthätiges für sich, frei von allem Leiden; es ist allwissend und hat von Allem Einsicht; es ist der Geist (νους), der die Materie bewegt, scheidet, ordnet und erhält, das Prinzip des Lebens und der Seele. In allen belebten und beseelten Wesen ist ein und derselbe Geist; die verschiedenen Abstufungen der Wesen in Absicht auf Intelligenz werden durch die mehr oder minder vollkommene Organisation der Körper bedingt und bestimmt.

* Er hielt streng an dem Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts. — Negatives Verhältniß der Lehre des Anaxagoras zu denen des Thales, Anaximenes, Herakleitos und Anaximander.

Diese Lehre des Anaxagoras ist in der Geschichte der griechischen Philosophie höchst merkwürdig und bis jetzt einzig insofern, als sie zwei Prinzipien des Wirklichen annimmt und das eine dieser Prinzipien als selbstständigen, von der Materie wesentlich verschiedenen Geist denkt. Bei allen anderen Philosophen, die wir bisher kennen lernten, ist das Eine Prinzip wesentlich Stoff und Kraft zugleich, dasjenige, aus welchem und durch welches Alles wird, Einheit von Stoff und Kraft. Anaxagoras trennte zuerst die Begriffe von Stoff und Kraft und theilte jedes einem besonderen Prinzip zu; die Materie ist der Stoff, aus welchem, der Geist die Kraft, durch welches Alles wirklich wird.

Diese Unterscheidung, diese Antithese von Geist und Materie hat man als einen höchst wichtigen Fortschritt in der philosophischen Speculation dem Anaxagoras zum hohen Verdienst angerechnet. Man kann mit diesem Urtheil übereinstimmen, aber, wenn man den Gegenstand auch noch von anderen Seiten betrachtet, so lagen in diesem Fortschritte auch wieder neue Schwierigkeiten, ja in gewisser Beziehung war er ein Rückschritt.

Der Begriff der Materie ist bei Anaxagoras ein höchst-unvollkommener; ein in unendlich-viele Theile von unendlich-vielen und mannigfaltigen Eigenschaften zerbröckelter Stoff ohne alle inwohnende Kraft ist die Materie, und der Körper entsteht nur durch äußerliche Vereinigung solcher Stofftheilchen. Eine so mechanische Vorstellung hatte Anaxagoras, daß er meinte, weil von den Nahrungsmitteln des Brodes und des Wassers alle Theile des Körpers, Fleisch, Knochen, Sehnen, Haare wachsen, so müssen alle diese Bestandtheile als solche, als Fleisch, Knochen, Sehnen und Haare in den Nahrungsmitteln enthalten seyn. Das war nun offenbar ein Rückschritt gegen die Lehren der früheren Naturphilosophen, denen die Materie ein kräftiges, in Verwandlungen oder Scheidungen wirksames Wesen war. Eine besondere Schwierigkeit lag sodann in der Frage: wie das Verhältniß zwischen diesen zwei wesentlich-verschiedenen Prinzipien begriffen werden könne? Die Aufgabe war: Ueberall in der Welt, im Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen das Werk und den Ausdruck des Geistes aufzufinden und nachzuweisen. Dieß konnte auf zweierlei Weise geschehen; auf eine mehr äußerliche Weise,

indem man erforschte, wie sich die Dinge als Zweck und Mittel auf einander beziehen, oder auf eine mehr innerliche, indem man zeigte, wie überall ein Gedanke, ein Begriff des Geistes in den Körpern verwirklichet und dargestellt sey. Allein weder das Eine noch das Andere leistete Anaxagoras, und somit gelang es ihm nicht, was er gesondert hatte, zu einigen und diese Einheit in der Wirklichkeit des Daseyns zum Bewußtseyn und zur Anerkennung zu bringen. Dieser Mangel entgieng schon den Alten nicht.

Nach dem (bei den Griechen anerkannten) Grundsatze, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werde, auch nur Gleiches auf Gleiches wirke, konnten die Griechen nicht begreifen, wie nach der Lehre des Anaxagoras der Geist die Materie zu erkennen*) und auf die Materie einzuwirken vermöge; und Beides mußte doch vorausgesetzt werden, um aus den zwei Prinzipien die Wirklichkeit der Dinge zu begreifen. Ja sie machten dem Anaxagoras den Vorwurf (namentlich Platon und Aristoteles**), daß er den Geist doch nicht als Erklärungsgrund gebrauche, sondern vielmehr die Erscheinungen aus natürlichen Ursachen erkläre, und zum Geist etwa nur dann seine Zuflucht nehme, wenn ihm die natürlichen Erklärungsgründe ausgehen, wenn er solche nicht anzugeben wisse. Aber eine andere interessante und

* Wir finden bei Anaxagoras einige Lehrsätze über die menschliche Erkenntniß, die mit seiner physikalischen Doctrin zusammenhängen.

Weil (nach dieser) jedes Ding vermöge seines Ursprunges an Allem Theil hat, diese mannigfaltigen Theile aber von den Sinnen nicht alle wahrgenommen werden; so ist die sinnliche Erkenntniß unvollständig und bedarf der Ergänzung durch den Verstand. Indessen hat ein Ding doch diejenige Eigenschaft, die ich an ihm wahrnehme (und *insofern* ist die Wahrnehmung richtig); ja weil die Dinge aus so mannigfaltigen Theilen bestehen, so kann der eine diesen, der andere einen anderen Theil wahrnehmen und diese Wahrnehmungen, obwohl verschieden, sind doch die eine sowohl als die andere richtig. Für jeden sind die Dinge so, wie *er* sie empfindet. — Hier haben wir die Lehre von der *Subjectivität* der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung *objectiv* begründet. Darnach kann jeder mit Berufung auf einen *objectiven* Grund *seine* sinnliche Empfindung und Wahrnehmung gegen jede andere abweichende geltend machen.

** Platon's Phädon S. 97 B. und Aristoteles Metaphys. I. 4. *Περι ψυχης* III. 5.

einflußreiche Seite hatte die Lehre vom Geist, als einem von der Materie wesentlich-verschiedenen Prinzip, sofern sie ein entschiedener positiver Gegensatz gegen die polytheistischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern wurde.* Diesen Gegensatz drückte Anaxagoras so bestimmt aus, daß er der Gottlosigkeit (ἀσεβεια) angeklagt wurde und nur durch die Flucht dem Urtheil und der Strafe entgieng.

Nachdem übrigens Anaxagoras auf der einen Seite die Materie in unendlich viele Theilchen von verschiedenen Qualitäten zerbröckelt hatte, auf der anderen Seite in der Naturerklärung mit seinem Geist Nichts oder Wenig auszurichten wußte, lag jetzt der Versuch sehr nahe, aus einer solchen Materie allein ohne den Geist das Werden und das Daseyn der Dinge zu erklären, und so schließen wir die Geschichte dieser Philosopheme mit der Atomistik, die zuerst von Leukippos gelehrt, von

7. Demokritos

weiter ausgebildet wurde.

Die Lehre der Atomistiker ist einfach diese: Die Prinzipien alles Wirklichen sind Atome, untheilbare Körperchen, mit den Eigenschaften der Schwere und der Undurchdringlichkeit, sie bewegen sich im leeren Raum (το κενον) in Kreisen und vermittelst dieser Bewegung bilden sich die Körper; über dieser Bewegung waltet die Nothwendigkeit. So hatte man jetzt einen reinen, mechanischen Materialismus. Wie bei diesem Materialismus die Atomistiker dasjenige, was in die Region des Geistes fällt, sich erklärten, mag aus folgenden zwei Beispielen ersehen werden: Unsere Anschauungen von den äußeren Gegenständen erklären sie daraus, daß Bilder (εἰδωλα), die den Gegenständen ähnlich sind, von denselben ausfließen, sich von denselben ablösen, unsere Sinnen-Organe treffen und in denselben sich abdrücken. Auf ähnliche Art erklärten sie auch die

* Er wurde φυσικωτατος und ἀθεος genannt. Aristoteles nannte ihn den Nüchternen in Vergleich mit den früheren ohne Bedacht Redenden, sofern er sagte, die Vernunft sey wie in dem Lebenden, so auch in der Natur die Ursache des Daseyenden und aller Ordnung; Andere nannten ihn einen stolzen Thoren, der τας των θεων μηχανας erklären wolle.

Vorstellungen von den Göttern der polytheistischen Volksreligion: In der Luft schweben Bilder von menschlicher Gestalt, aber übermenschlicher Größe, besonders in Träumen erscheinen sie den Menschen, und indem sie auch Stimmen hören lassen, glauben die Menschen, daß sie bald Glück bald Unglück bringen und die Zukunft verkünden. Das ist der ganze Grund jener religiösen Vorstellungen; denn wahre göttliche Wesen, denen eine unvergängliche Natur zukäme, gibt es nicht. Dieß ist der Atheismus.*

Unerwähnt darf jedoch nicht bleiben, daß diese Atomistiker auch eine Theorie von der menschlichen Erkenntniß hatten, die oft genug unrichtig aufgefaßt worden ist.

Nach der Lehre des Demokrit ist die Erkenntniß durch die Sinne dunkel (ἡ γνωσις δια των αἰσθησεων σκοτιη), die durch den Gedanken die ächte (ἡ δια της διανοιας γνησιη). Man vergleiche die entscheidende Stelle in Sext. Empiric. adv. Mathem. VII. §. 138, wo unter der dunklen Erkenntniß auch die ψαυσις (die Berührung, Betastung) ausdrücklich aufgeführt wird, welche Demokrit nach dem Mißverständniß Einiger für die ausschließlich objectiv-wahre Erkenntnißart ausgegeben haben soll. Jene Lehre ist in den physikalischen Grundbegriffen auch wohl begründet; denn die Atome und der leere Raum sind ja doch wohl nicht Gegenstände des Tastsinnes, sondern Gedankendinge.

Auch einige ethische Bestimmungen finden sich bei Demokrit; das höchste Gut ist ihm die εὐθυμια und das höchste Gesetz: εὐ ἐζω. Der verständige Mann dachte aber dabei nicht an sinnlichen Genuß, sondern an die ruhige, gleichmüthige Fassung einer Seele, die von keiner Furcht, überhaupt von keinem Affekt und keiner Leidenschaft beherrscht wird und in die Nothwendigkeit, der Alles unterworfen ist, sich zu schicken weiß.

Ueberblicken wir nun die Geschichte der ältesten griechischen Natur-Philosophie:

Sie wollte das Werden der Dinge begreifen; dieß versuchte sie zuerst aus einem Prinzip, welches als Einheit des Stoffes und der Kraft gedacht wurde. Dieser Begriff steigerte sich, nachdem die Kraft als intelligente erkannt worden, zum

* Ein Schüler des Demokrit, Diagoras von Melos, hat schon bei den Alten den Beinamen: ἀθεος.

Begriffe von Einheit des Materiellen und des Geistigen, und von diesem Momente aus wurde einerseits das Geistige als selbstständiger Gegensatz gegen die Materie, die ebendamit zum reinleidenden Objecte des Geistes herabgesetzt war, gefaßt, andererseits blieb der reine mechanische Materialismus übrig, indem man den Geist, weil man ihn mit seinem starren Gegensatze (der Materie) in keine Berührung und Gemeinschaft zu bringen wußte, fallen ließ. *

B. Die Pythagoreische Schule.

Der Geschichtsschreiber der Philosophie befindet sich hier in der Lage, daß er durchaus nicht zu scheiden vermag, was dem Pythagoras und was seinen Schülern angehört. Indessen kommt es hier vorerst nur darauf an, daß man zu bestimmen vermöge, was die Pythagoreer vor Sokrates gelehrt haben, und dieß ist durch die Berichte des Platon und des Aristoteles möglich gemacht. Auch dürfen wir mit Zuverlässigkeit annehmen, daß, was diese Pythagoreer gelehrt haben, mit der Lehre des Pythagoras selbst wesentlich übereinstimmte; dafür bürgt die Verehrung und Anhänglichkeit, womit die Schüler an ihren Lehrer gebunden waren.

Die Pythagoreer nehmen zwei Ursachen (*αἰτιαι*) des Wirklichen an, welche sie mit den Worten *το ἀπειρον* und *το περας* oder *το περαινον* bezeichnen, das Unbegränzte oder Unbestimmte, und das Begränzende oder Bestimmende. Ihr Verhältniß zu einander dachten sie sich so, daß das Unbegränzte, Unbestimmte durch das Andere begränzt, bestimmt wird; dieses ist das thätige, active, jenes das leidende, passive. Aus diesem Verhältnisse gieng ihnen der Begriff des Wirklichen hervor; das Wirkliche

* Die Trennung des Intelligenten von dem Materiellen, wodurch Anaxagoras wohl den Werth und die Würde des Geistigen und somit des Göttlichen sichern wollte, führte zu dem entgegengesetzten Resultat, zur völligen Negation des Geistigen und einer entschieden atheistischen Physik (*φυσις ἀλογος*). Es haben sich in dem geschichtlichen Verlauf der jonischen Philosophie drei Grundformen verwirklichet, nämlich: die Lehre von der wesentlichen Einheit des Geistes und der Materie (die älteste Grundform), die dualistische Lehre von Geist und Materie, als zwei selbstständigen Prinzipien, und endlich die rein materialistische (die letzte Form).

ist το πεπερασμενον, das durch das Begränzende bestimmte Unbegränzte. Dieß gibt aber den Begriff der Größe (sowohl arithmetisch als geometrisch), und sie dachten sich also das Wirkliche seinem Wesen nach unter dem Begriff der Größe. Außerdem entging ihnen nicht, daß die wirklichen Dinge in ihrer Beziehung zu einander nach bestimmten Verhältnissen geordnet sind.

Die zwei Haupt- und Grundbegriffe also, unter welchen die Pythagoreer sich die wirklichen Dinge dachten, sind die der Größe und des Verhältnisses; damit haben wir den einfachen Grund und Anfang, zugleich auch den Schlüssel zu der so berühmt gewordenen pythagoreischen Zahlenlehre; die Zahl vereiniget ja Beides in sich, Größe und Verhältniß. Was war also natürlicher, als daß sie arithmetische Ausdrücke und Formeln auf die Philosophie anwendeten und in dieselbe übertrugen. Es lag ihnen dieß um so näher und interessirte sie um so mehr, weil das Studium der Arithmetik sie besonders beschäftigte, indem sie bald zu der — durch die Geschichte der Mathematik vollkommen bestätigten — Erkenntniß kamen, daß die Arithmetik noch einen größeren Werth habe und eine umfassendere Bedeutung und Anwendung zulasse, als die Geometrie, welche und sofern sie ihre Gegenstände und Aufgaben im Raume construirt.

Wenn es nun aber nach dem Gesagten ganz wohl erklärlich ist, wie die Pythagoreer dazu kamen, ihre philosophischen, zunächst physikalischen Begriffe auf arithmetische Weise auszudrücken; so verschieden sind dagegen die Nachrichten über die Art, wie sie diesen allgemeinen Gedanken ausführten. Gewiß ist, daß die Pythagoreer verschiedener Zeiten verschiedene Wege oder Methoden einschlugen, und dasjenige, was in seinen Anfängen einen guten, verständigen Grund hatte, ist später zu einem bis ins Alberne getriebenen Mißbrauch geworden.

Folgen wir dem Aristoteles, so betrachteten die Pythagoreer das Gerade (ἀρτιον) und das Ungerade (περιττον) als die Elemente der Zahlen. Die ungerade Zahl nannten sie die vollkommene, die gerade die unvollkommene; sie führten dafür mancherlei Gründe an, z. B. die ungerade Zahl sey in gewissem Sinne untheilbar und stelle insofern das erste Element dar, oder: die gerade Zahl, sofern sie in zwei gleiche Theile zerlegt werden könne ohne Rest, habe zwar Anfang und Ende, aber kein

Mittel, die ungerade dagegen habe Anfang, Ende und Mittel. Darum wurde von ihnen das ἄπειρον als gerade, das περαινον als ungerade Zahl bezeichnet, das Eins aber dachten sie als die Wurzel und Quelle von beiden, indem es zum Ungeraden hinzugefügt eine gerade Zahl, zu dem Geraden gezählt eine ungerade Zahl gibt. Einen besonderen Werth hatte dann die Zahl 10 (δεκας), weil sie nach dem dekadischen System die erste Reihe schließt und den Uebergang zum Eins macht, die δεκας wird aber durch die Addition der vier ersten Zahlen, 1, 2, 3, 4, gebildet, diese machen die heilige τετρακτυς.

Dieß mag hier hinreichen; kommen wir auf die Hauptsache: Die Pythagoreer dachten sich die wirklichen Dinge im Einzelnen und in der Gemeinschaft mit einander unter dem Begriffe der Größe und des Verhältnisses. So entstand ihnen, sofern Beides bestimmt ist, der Begriff von der Welt als κοσμος, welches Wort Pythagoras zuerst gebraucht haben soll. Die Welt besteht aus zehn Weltkörpern, die miteinander eine Kugel bilden. In der Mitte derselben befindet sich der vollkommenste Körper, denn das Vollkommenste mußte vor allem Andern gesichert und gedeckt seyn. Dieß ist die Sonne; sie scheidet auch den unvergänglichen und vergänglichen Theil der Welt; über ihr ist der unvergängliche, unter ihr der vergängliche; sie bewegt sich um das Centralfeuer, und um sie bewegen sich die übrigen Himmelskörper in harmonischen Verhältnissen. Diese Verhältnisse finden sich auch in der Musik. Daher nannten die Pythagoreer Musik und Astronomie Schwestern, gebrauchten die Leyer mit ihren nach gewissen Intervallen gestimmten Saiten als Symbol des κοσμος und sagten, jene Verhältnisse bilden die Musik der Sphären und den Weltaccord (Somn. Scip. Cap. 4. 5.)

Nach diesem entsteht nun aber die Frage, ob die Pythagoreer außer und über den genannten zwei Prinzipien etwa noch ein drittes höheres angenommen haben? Darüber kann aber wohl kein Zweifel seyn. Mit vollem Recht sagt Boekh (in seinem Philolaus S. 148): „Wäre nicht über der Gränze und dem Unbegränzten eine höhere Einheit, so würde in dem Systeme der höchst-religiösen Pythagoreer keine Spur der Gottheit seyn." Vor und über den zwei Prinzipien, die nun in die Reihe natürlicher eintreten, ist Gott als die erste Ursache, als die Kraft,

welche das Verhältniß und die Wirkungsweise jener Prinzipien bestimmt und so den κοσμος hervorbringt und bildet. Zu erwähnen ist, daß Pythagoras, indem er die Welt als Wirkung Gottes begreift, alle zeitliche Folge verneint und sonach die Welt als die gleich ewig mit Gott bestehende Wirkung Gottes setzt. Stobäus sagt: *Πυθαγορας φησι, γεννητον κατ' ἐπινοιαν τον κοσμον, οὐ κατα χρονον.*

Was den bestimmten Gedanken von Gott betrifft, so legen Einige freilich den Pythagoreern die Vorstellungen bei, das Centralfeuer oder gar die Sonne sey Gott; allein dieß ist gewiß unrichtig. Auch diejenigen scheinen das Wahre nicht getroffen zu haben, nach welchen der Gott der Pythagoreer die in der Natur wirkende Weltseele seyn soll. Vielmehr dachten sich wohl die Pythagoreer Gott als die Eine, ewige, sich selbst gleiche, von Allem verschiedene Intelligenz, welche die ihr untergeordneten zwei Naturprinzipien nach mathematischen Gesetzen und Verhältnissen bestimmt und so die Welt in einer außerzeitlichen und unvergänglichen Wirkung als κοσμος hervorbringt.

Mit diesen metaphysischen und physischen Grundlehren hängt auch ihre Theorie vom menschlichen Geiste zusammen.

Derselbe ist ein Ausfluß der Gottheit, unkörperlich, selbstthätig, eine sich selbst bewegende Zahl; seine Vereinigung mit einem menschlichen Leibe ist die Folge eines Abfalles, in Folge dessen die (präexistirende) Seele in einen ihrer sittlichen Beschaffenheit entsprechenden Körper versetzt wird. Sie ist vermöge ihres Ursprunges und Wesens unsterblich, und ihr künftiger Zustand Belohnung oder Strafe. Die Vorstellung hievon modificirte sich nach der Lehre von der Seelen-Wanderung, die wohl schon diesen ältesten Pythagoreern angehört. Neben dem vernünftigen Wesen an sich hat sie auch unvernünftige Vermögen.

Dieß führt auf die Ethik der Pythagoreer.

Aristoteles sagt, Pythagoras sey der erste Philosoph gewesen, der von der Tugend zu reden versucht habe.

Aus ihrer Lehre von dem Ursprung und Wesen, wie von den verschiedenen Vermögen der Seele ergab sich den Pythagoreern fast nothwendig, daß sie sich die Tugend als Harmonie des geistigen Lebens dachten, welche durch Beherrschung des Unvernünftigen und Unterordnung desselben unter das Vernünftige gewonnen wird, woraus auch der innere Gleichmuth, der innere Friede des

Gemüths hervorgeht. Auf diese Beherrschung der Sinnlichkeit (im weitesten Sinne) war auch die ganze Lebensweise der Pythagoreer angelegt. Indessen beschränkten sie sich nicht auf die Tugend des Individuums, auch auf die geselligen Verhältnisse dehnten sie ihre ethischen Begriffe und Bestimmungen aus. Die Grundidee war auch hier Einheit, Harmonie, Begränzung und Beherrschung des an sich Unbestimmten durch Maaß und Gesetz. So erklärten sie die Anarchie als das Unbestimmte für das größte Uebel, die bürgerliche Ordnung als dasjenige, wodurch Maaß und Verhältniß in das gemeinsame Leben kommt, für das Gute; innerhalb der bürgerlichen Ordnung selbst aber verwarfen sie die Volksherrschaft und gaben einer gesetzlich-gebildeten Aristokratie den Vorzug; ohne Zweifel erblickten sie in dem *δημος* als solchem das Unbestimmte und (in näherer Beziehung mit ihrer Psychologie) das an sich Unvernünftige, welchem erst durch das Vernünftige Maaß, Ordnung und Einheit gegeben werden mußte.

Fassen wir nun die pythagoreische Schule nach ihrem eigenthümlichen Charakter in dem bestimmten Unterschied von der jonischen auf; so hat sie es sich gar nicht zur Aufgabe gestellt, das Werden der Welt und den Proceß dieses Werdens begreifen zu wollen, sie betrachtet und erforscht vielmehr die Welt in ihrem wirklichen Daseyn. Dabei bekümmert sie sich sozusagen gar nicht um den Stoff, aus welchem die Dinge bestehen, sondern wendet ihre ganze Aufmerksamkeit auf die gesetzmäßige Bildung, und hier bleibt sie nicht bei dem allgemeinen Begriff und der allgemeinen Anerkennung stehen, sondern sucht dieselbe nach bestimmten mathematischen Begriffen und Verhältnissen zu erkennen.

Wenn damit ein entschiedener Vorzug auf dem Gebiete der Physik bezeichnet ist; so ist noch ferner zu erwähnen, daß die Sittenlehre und zwar eine auf den Grund der Idee Gottes gebaute Sittenlehre ein wesentliches Element ihrer Philosophie ist, eine Sittenlehre, wodurch nicht blos das individuelle, sondern auch das gesellige Leben in seinen besonderen und allgemeinen Verhältnissen gebildet werden sollte.

C. Die Eleatische Schule.

Die Philosophie der Eleaten bietet besondere Schwierigkeiten dar, die sich vielleicht nicht nur auf die einfachste, sondern auch auf

die dem besonderen Geiste dieser Philosophie und dem allgemeinen Charakter und Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt entsprechendste Weise durch folgende Darstellung heben.

1. Xenophanes.

Wir gehen von der Negation der eleatischen Philosophie aus, und diese liegt darin, daß sie den Begriff des Werdens verwirft. Denn, so argumentirt Xenophanes, wenn Etwas wird, so wird entweder Aehnliches aus Aehnlichem, oder Unähnliches aus Unähnlichem. Das Erstere kann nicht seyn, denn, weil ähnlichen Dingen ähnliche Prädikate zukommen, so ist kein Grund, warum das eine das hervorbringende, das andere das hervorgebrachte seyn soll; das Andere kann aber auch nicht seyn, denn wenn z. B. das Stärkere aus dem Schwächeren, das Größere aus dem Kleineren, das Bessere aus dem Geringeren oder umgekehrt würde; so würde ja immer aus Nichts Etwas entstehen. Die Vorstellung des Werdens hat keine Realität, keine Wahrheit (ist eine rein-subjective). Man kann denjenigen, welche behaupten, Xenophanes habe dieses zunächst nur in Beziehung auf Gott gesagt (*τουτο λεγων ἐπι του θεου*), diese Behauptung immerhin zugeben; nur sollen sie nicht weiter und bestimmter behaupten, er habe es nur von Gott gesagt, sondern anerkennen, daß jene Argumentation, eben wenn sie zunächst in Beziehung auf Gott gilt, im Sinne des Xenophanes schon eine allgemeine Bedeutung hat und haben muß. Die jonischen Philosophen dachten sich das Prinzip der Welt (Gott) im Processe des Werdens und in Folge davon das Daseyn in stetem Werden begriffen; Xenophanes verneinte jenes und mit ihm auch dieses, wie ja die Argumentation an sich schon eine ganz allgemeine Richtung und Geltung hat.* Also Gott offenbart sich nicht im Werden, oder ist nicht im Werden; er ist (damit kommen wir auf den positiven Gehalt der Lehre) das Eins, die Einheit des Alls. Diese Position bestimmt sich aber durch die Negation

* Man kann darin sogar eine Beziehung auf die Jonische Philosophie nach ihren verschiedenen Formen finden, wie diese früher von uns aufgefaßt und dargestellt worden sind. Denn wirklich lassen einige derselben Aehnliches aus Aehnlichem werden, andere das Bessere aus dem Geringeren oder (und) umgekehrt.

auf eigenthümliche Weise; sofern dadurch die Vorstellung des Werdens und einer Aeußerung im Werden ausgeschlossen wird, ist die Einheit als ruhende zu denken. Außerdem ist aber auch die wesentliche Gleichheit alles Wirklichen damit bezeichnet, alle Verschiedenheit der Art (oder Qualität) ausgeschlossen, da sich im Gegentheil denjenigen, welche das Prinzip des Wirklichen im Processe des Werdens dachten, in diesem Processe eine solche Verschiedenheit nothwendig ergab. So wird von Xenophanes das Werden und die Mannigfaltigkeit des Wirklichen negirt.

Diesen Gott bestimmt Xenophanes noch näher mit folgenden Prädikaten: Gott ist ewig, das mächtigste und beste Wesen und darum Einer und in sich durchaus gleich, ganz Hörend, Sehend, Denkend,* aber nicht nach menschlicher Weise; Ein Gott waltet, der mächtigste unter Göttern und Menschen, weder den Sterblichen ähnlich an Leib noch ähnlich an Seele; ohne Mühe lenkt er Alles durch den Verstand des Geistes. Wenn schon diese bisher angeführten Bestimmungen eben nicht leicht mit einander zu vereinigen sind zu einem klaren und deutlichen Begriffe, so erheben sich neue Schwierigkeiten, wenn man andere Aussagen der Alten über die Lehre des Xenophanes sich vergegenwärtiget und erwägt; zunächst die Aeußerung des Aristoteles: Xenophanes, der zuerst die Einheit gelehrt, habe noch nicht genauer bestimmt, ob er das Eins dem Begriffe nach oder der Materie nach nehme, sondern den ganzen Himmel anschauend gesagt: das Eins sey der Gott. Daß er das Eine der Materie nach genommen habe, dafür zeugen, wie es scheint, sehr bestimmt die Bezeichnungen des *ἑν* oder *παν* als *μια φυσις*, des *θεος* als *συμφυης τοις πασι*, und endlich als *σφαιροειδης*. So hat ihn wohl auch Timon aufgefaßt, wenn er ihn in seinen Sillen sagen läßt: *ὁππη γαρ ἐμον νεον εἰρυσαιμι, εἰς ἑν ταυτο τε παν ἀνελυετο. Παν δε ὁν ἀιει παντη ἀνελκομενον μιαν εἰς φυσιν ἱσταθ' ὁμοιαν.*

* Auch innerhalb des göttlichen Wesens darf kein Unterschied, keine Differenz gedacht werden, kein Mehr und Minder — so daß Gott nach dem einen Theile (Vermögen) sehend, hörend, empfindend wäre, nach dem anderen nicht — oder mit anderen Worten, das Sehen, Hören, Empfinden ein besonderes Vermögen, und nicht das ganze Wesen Gottes wäre.

Diesemnach könnten wir dem Xenophanes nur den Gedanken zuschreiben, daß alles Wirkliche seinem natürlichen Wesen, seiner natürlichen Qualität nach gleich, Eines sey. Dieser Gedanke lag aber auch z. B. den Lehren des Anaximenes und des Herakleitos zu Grunde, und das dem Xenophanes Eigenthümliche könnte also nur darin bestehen, daß er den Begriff scharf und bestimmt auffaßte, dieses in Allem Gleiche und Eine sey das Göttliche, d. h. das wahrhaft und absolut-Wirkliche; also eine speculative Abstraction vollzog, welche Andere mit Bewußtseyn nicht gemacht haben. Wenn die Jonier auch in den Verwandlungen des absoluten, göttlichen Prinzips noch Wirklichkeit, Realität und Wahrheit anerkannten, so ist dem Xenophanes nur das in allem Mannigfaltigen und Veränderlichen Gleiche und Eine das (wahrhaft) Wirkliche und Göttliche. Das Viele und Mannigfaltige hat die Realität und Wahrheit, die es bei den Joniern hatte, in der Lehre des Xenophanes eingebüßt, und dieß wäre der Fortschritt, die schärfere Bildung und Fassung des speculativen Gedankens.* Es knüpft sich hieran dann sogleich die weitere Bemerkung, daß das der Materie nach Eine, so gefaßt und gedacht, auch das dem Begriffe nach Eine ist und die Unterscheidung des Aristoteles also kein so bedeutendes Moment hat, als ihr Aristoteles selbst und Spätere beigelegt zu haben scheinen. Dieses Eine und Gleiche der Materie nach hat an sich keine äußere, objective, natürliche, sondern nur ideelle Wahrheit, und insofern konnte Xenophanes kein Bedenken haben, es unter lauter ideellen Bestimmungen zu denken, wie sie vorhin angegeben wurden.** Aber freilich hält sich Xenophanes nicht in dieser ideellen Region des speculativen Gedankens; er stellt sich auch

* Wenn Herakleit z. B. wohl keinen Anstand genommen hätte, zu sagen, das Meer, die Luft, die Erde als solche sind göttlich und wirklich; so würde Xenophanes dieses verneinen, und sagen: Luft, Wasser und Erde sind als solche nicht göttlich und wirklich, sondern das Göttliche und Wirkliche ist nur das in allen Gleiche und Eine — das Feuer (nach Herakleit).

** Es ist sehr wohl in Acht zu nehmen, daß bei Xenophanes das Eine des Alls, Gott, keine qualitative Bestimmtheit hat, wie das Urprinzip des Thales, Anaximenes, Herakleit, Anaximander, auch kein physisches Prinzip neben sich, wie bei Anaxagoras; ebendaher fehlt aber auch bei ihm alle Vermittlung Gottes und der Natur.

auf den Boden des Natürlichen, Physischen. Diesen Standpunkt bezeichnet vorerst ganz im Allgemeinen der Satz, das Eins des Alls, Gott, sey kugelgestaltig. Man hat darin nur ein Bild für den Gedanken von der Einheit und Gleichheit des Alls finden wollen, allein mit Unrecht. Allerdings konnte sich Xenophanes, seinem speculativen Gedanken gemäß, die Welt unter keiner schicklicheren Gestalt vorstellen, aber diese Vorstellung hat bei ihm ganz gewiß natürliche Wahrheit. Die Welt existirt in Kugelgestalt. Und in noch viel bestimmterer Beziehung steht Xenophanes auf dem Boden des Natürlichen. Wir finden nämlich bei ihm eine zum Theil sehr ins Besondere und Einzelne eingehende physikalische Theorie, Meinungen nicht nur über die Entstehung aller natürlichen Dinge aus Erde oder Wasser, sondern auch über die Entstehung und die Eigenschaften der Sonne (oder eigentlich der Sonnen), des Mondes und der Gestirne. Es drängt sich daher die Frage auf: in welchen wissenschaftlichen Zusammenhang er diese Theorie der natürlichen Dinge und Erscheinungen mit seiner Lehre von der göttlichen Einheit des Alls gebracht habe. In Beziehung auf diese Frage läßt er uns aber ohne allen Aufschluß, ja sogar ohne Andeutung. Wir haben zwei — zwar nicht einander widersprechende, aber desto gewissere — unverknüpfte Theile — eine speculative Lehre von der ewigen Einheit des Alls und eine ganz empirische Naturlehre. Und hiemit stimmt es ganz überein, daß Xenophanes, wenn er auch immer der Vernunfterkenntniß den Vorzug vor der Sinnen-Erkenntniß gab, doch eingestand, er habe es noch nicht zum Wissen der Wahrheit gebracht, weder von Gott noch von der Welt, und die Menschen finden (nur) durch Suchen mit der Zeit das Bessere.

Wer es der Lehre des Xenophanes als Vorzug anrechnen will, daß sie den Begriff von der Einheit des Seyns als des Wirklichen rein gefaßt habe, der muß doch sogleich auch als ihren wesentlichen Mangel anerkennen, daß sie die natürlichen Dinge bestehen ließ, ohne sie in irgend eine erkennbare Beziehung zu jener Einheit (in der sie doch allein bestehen können) zu bringen.

Sehen wir nun aber, wie diese Grundidee des Xenophanes sich etwa weiter entwickelt und bestimmter gebildet hat.

2. Parmenides.

Bei diesem finden wir den reinen Begriff des Seyns vermittelst der Negation der Kategorieen des Endlichen durchgeführt und bestimmt.

Das Seyende ist — und das Nichtseyende (*το ἑτεροντου ὀντος*) ist nicht — das eine und das andere nach der Nothwendigkeit des Denkens. Das Seyende ist Eines (*ἑν το ὀν*) — denn wären mehrere Seyende (*πλειω τα ὀντα*), — wäre das Seyn ein mehrfaches), so würden sie sich durch das Seyn oder durch das Nichtseyn unterscheiden; das letztere kann nicht seyn — denn das Verschiedene (was sich unterscheiden soll) muß zuvor seyn; das erstere kann auch nicht seyn, denn gerade in Beziehung auf das Seyn sind sie gleich, und das Gleiche als Gleiches ist nicht unterschieden; also ist das Seyende Eines (Alles ist Eines). Dieses Eine Seyende ist nicht geworden und vergeht nicht (*ἀγενητον και ἀνωλεθρον*); man kann von ihm nicht sagen: es war, auch nicht: es wird seyn (Negation der Zeitlichkeit); es ist auch nicht veränderlich (*ἀκινητον*), sondern immer das Ganze und ununterbrochen Gleiche (*ὁμου παν, ἑνσυνεχες* — denn wie es einerseits aus dem Seyenden nicht herausgehen kann, so bedarf es andererseits Nichts), es ist auch nicht theilbar, es ist vollendet und insofern durch sich selbst begränzt.* Diese ideelle Begränztheit, Abgeschlossenheit in sich, Vollendung stellte sich Parmenides in der Kugelgestalt vor.** Dieses Eine, Ewige, sich immer Gleiche, in sich vollendete Seyende ist — Denken (*νοειν*, Seyn = Denken — Denken und Seyn ist unzertrennlich, identisch, das eine setzt wechselseitig das andere voraus und schließt es ein).

Zum Schlusse dieser Darstellung des speculativen Grundbegriffes darf wohl bemerkt werden, daß Parmenides dieses Seyende nicht Gott nennt, wie sein Lehrer Xenophanes, sondern durchaus den reinen speculativen Gedanken auch im wörtlichen Ausdruck festhält.

* Was aber nicht von Gränze im Raum verstanden werden darf; denn so gewiß Parmenides die Zeitlichkeit von dem Seyn negirt, so gewiß wollte er es auch außer der Räumlichkeit setzen.

** Bei Parmenides kann diese Kugelgestalt wohl nicht mehr, als Bild für den Begriff, den Gedanken seyn.

Aber wie urtheilte nun Parmenides über die Welt, wie sie uns erscheint, als ein Inbegriff vieler, mannigfaltiger, entstehender und vergehender, veränderlicher, theilbarer Dinge in Raum und Zeit?

Einige sagen, die eleatische Philosophie überhaupt, insbesondere die des Parmenides sey *ἀκοσμισμος*, sie negire den Begriff der Welt, d. h. wohl der Erscheinungswelt. Allerdings lassen sich aus den Fragmenten des Parmenides selbst Stellen anführen, die man so deuten kann. Aber — wo nicht entscheidend für eine andere richtigere Auffassung, doch immerhin sehr beachtungswerth ist eine Stelle in Aristotelis Metaphys. 1. (ed. Brandis S. 18): Aristoteles nennt dort den Xenophanes und Melissus ein wenig *ἀγροικοτερους* (nämlich was speculatives Denken betrifft) und fährt fort: „Parmenides — *μαλλονβλεπων* behaupte, außer dem Seyenden sey das Nichtseyende Nichts, und daher, Eines sey das Seyende und sonst Nichts. Genöthiget aber, den Erscheinungen zu folgen und behauptend, das Eine sey nach dem Begriff, das Mehrere (Viele) nach der Wahrnehmung, nimmt er wieder zwei Ursachen und zwei Anfänge, Warmes und Kaltes, Feuer und Erde."

Parmenides nahm also eine Erscheinungswelt an, und darauf bezog sich seine, wie nach den überlieferten Nachrichten anzunehmen ist — sehr umfassende, ins Besondere eingehende Naturlehre.

Wie er sich dieselbe gedacht habe, darüber giebt uns Aristoteles gleichfalls in der angeführten Stelle einen Wink; er sagt nämlich, Parmenides habe das Warme unter das Seyende geordnet, das Kalte unter das Nichtseyende.

So wären also das Seyende und das Nichtseyende die Prinzipien der Erscheinungswelt, und man könnte sich von dieser nun einen doppelten Begriff machen, entweder sie sey ein zwischen Seyn und Nichtseyn schwebendes Wesen, oder sie sey die Darstellung eines (vielleicht in verschiedenen Verhältnissen und Abstufungen) negirten Positiven. Jedenfalls ist in und mit den angegebenen Bestimmungen die physische Qualität verschwunden; und man überzeugt sich, wie bei den Eleaten die Weltansicht immer mehr aus dem Gebiete des Physikalischen heraus in das der logischen Begriffsbestimmung übergeht, oder mit anderen Worten: wie das Reale in irgend einer natürlichen Bestimmtheit

immer mehr seinen Werth verliert, dagegen das Ideelle, Logische immer größere Bedeutung erhält.

Was aber jenen zwiefach-möglichen Begriff anbelangt, so läßt sich darüber zur etwanigen näheren Bestimmung noch Folgendes sagen: Unter dem Seyenden könnte möglicher Weise das Absolute zu verstehen seyn, jenes Eine ewige Seyn, von welchem die metaphysische Grundlehre handelt. Allein bei genauerer Erwägung ist diese Erklärung nicht zuläßig; denn jenes Seyn hat mit dem Nichtseyenden schlechthin keine Gemeinschaft, überhaupt leidet es keinen Gegensatz. Das Seyende, das zu seinem Gegensatz das Nichtseyende hat, nimmt also nur die Stelle eines natürlichen Prinzipes ein; und wir träfen hier eine der pythagoreischen Lehre analoge Vorstellung an. (Vergl. S. 60.) Wenn sodann, was durch diese natürliche Prinzipien gesetzt wird, ein zwischen Seyn und Nichtseyn schwebendes ist, ein solches, das ist und auch nicht ist, so würde sich dieses gar leicht vereinigen lassen mit den Aeußerungen des Parmenides über den *κοσμος δοικὸς*, der nur in der Meinung der Sterblichen (*γνωμη βροτων*) bestehe. Nimmt man aber die andere Deutung, wornach die Erscheinungswelt die Darstellung eines (vielleicht in verschiedenen Verhältnissen und Abstufungen) negirten Positiven ist, so drängt sich wieder die Analogie mit der pythagoreischen Lehre auf, die dem Parmenides ohne Zweifel wohl bekannt war. Mit dieser Deutung ist auch der von Parmenides behauptete Satz gar nicht unvereinbar, daß nicht nur in Beziehung auf das Eine Seyende, sondern überhaupt die Vorstellungen von Werden und Vergehen subjectiver Schein seyen.

Indessen läßt sich auf die von uns aufgeworfene Frage (S. 68) keine entschiedene Antwort geben, wie schon die Alten darüber getheilter Meinung waren.

So viel ist gewiß, daß die Eleaten das Wesen der Welt nie in einem elementarischen Stoff, wie Wasser, Luft, Feuer finden konnten, sondern im speculativen Begriff erfaßten, und in Beziehung auf die Erscheinung die physischen Potenzen in abstracte logische Begriffe auflösten oder auf dieselben zurückführten.*

* Die Jonier konnten das Seyn nur im Werden denken; die Eleaten hielten Seyn und Werden so streng aus einander, daß sie jenes nur

3. Zenon.

Derselbe stellt die negative Seite der eleatischen Philosophie dar. Wenn Xenophanes und noch mehr Parmenides die Lehre von der ewigen Einheit des Seyns, daß das Seyn dem reinen Begriffe, der reinen Idee nach das allein Wirkliche ist, auf positive Weise durch speculative Denkbestimmungen festzustellen suchten; so wollte Zenon beweisen, daß die Lehre von Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns (der empirische Realismus) in sich unwahr sey, somit also auf indirektem Wege die Wahrheit der eleatischen Lehre bestätigen. oder vertheidigen. Zwei Hauptargumente aber sind es, die er in dieser Absicht geltend machte:

1) eine Mehrheit der Dinge ist an sich ein sich Widersprechendes;

2) woraus oder wodurch sie entstehen könnte, ist auch ein sich Widersprechendes.

Das erstere Argument entwickelt er näher so: Wenn mehrere Dinge sind, so sind sie ähnlich und unähnlich, eins und vieles, in Ruhe und in Bewegung, unendlich und endlich, groß und klein; nun ist es aber unmöglich, daß das Aehnliche unähnlich, das Eine Vieles, das Ruhende bewegt, das Unendliche endlich, das Große klein (oder umgekehrt) ist, also sind nicht mehrere Dinge.

Was das andere Argument betrifft, so sollen die mehreren Dinge vermittelst der Bewegung entstehen; es war also zu beweisen, daß die Bewegung ein in sich Widersprechendes ist. Dieß ergab sich dem Zenon so: wenn ein Körper sich bewegt, so muß er, ehe er an das Ziel seiner Bewegung kommt, die Hälfte der Bewegungslinie durchlaufen haben, aber diese besteht schon aus unendlichen Theilen, er kann also nicht einmal diese zurücklegen; auch könnte ein mit der größten Geschwindigkeit sich bewegender Körper einen anderen, der voraus ist, auch wenn dieser sich aufs Langsamste bewegte, niemals einholen; endlich müßte der sich bewegende Körper, während er sich bewegt, zugleich an einem Orte seyn und auch nicht seyn; lauter Widersprüche — also giebt es keine Bewegung, und sofort auch keine Mehrheit der Dinge.

mit Negation des Werdens denken konnten; den Pythagoreern scheint das Problem von dem Verhältniß zwischen Seyn und Werden gar nicht zum Bewußtseyn gekommen zu seyn.

Wie nun dieſe Beſtreitung der Lehre von der Wirklichkeit vieler und mannigfaltiger Dinge, die vermittelſt der Bewegung entſtehen, zu nehmen ſey, ob ganz im philoſophiſchen Ernſte, oder nur als durch Angriffe auf die eleatiſche Lehre hervorgerufen, dieſe zurückgebend, und inſofern blos einen relativen polemiſchen Werth habend, könnte um ſo mehr gefragt werden, als uns die Alten auch von Zenon mehrere dogmatiſche Behauptungen über Gegenſtände und Probleme der Erſcheinungswelt berichten. Jedenfalls ſtellt ſich bei Zenon die dialectiſche Denkkraft ſchon bis zu einem bedeutenden Grade entwickelt dar, und zwar in der beſtimmten Tendenz, Etwas vermittelſt der Auffindung von Widerſprüchen zu bekämpfen und zu widerlegen.

4. Meliſſus.

Wenn Etwas iſt, ſo iſt es entweder geworden oder immer ſeyend; geworden kann es nicht ſeyn (denn aus Nichts wird Nichts), alſo iſt das Wirkliche immer ſeyend, auch vergeht es nicht; es hat keinen Anfang und kein Ende, iſt unbegränzt (*ἄπειρον*) und als ſolches Eines, denn wenn es zwei wären, ſo könnten ſie nicht unbegränzt ſeyn, ſondern hätten Gränzen gegen einander. Als Eins iſt es ſich ſelbſt immer gleich, alſo unverändert; auch bewegt es ſich nicht, denn es müßte ſich ins Volle oder ins Leere bewegen, das Volle nähme es aber nicht auf und das Leere iſt nicht; endlich iſt es untheilbar und alſo auch nicht ein Körper. Vergleicht man dieſe Lehrſätze mit denen des Xenophanes und Parmenides, ſo entdeckt man bald einen poſitiven und negativen Unterſchied, einen poſitiven darin, daß Meliſſus dem Seyn das Prädikat der Unbegränztheit giebt, da hingegen Parmenides es als in ſich begränzt denken zu müſſen glaubte, einen negativen, ſofern wir keine Spur davon finden, daß Meliſſus die Identität des Seyns und des Denkens anerkannt habe; vielmehr ſagt Ariſtoteles (Metaphysic. 1, 5.) ausdrücklich, Parmenides habe das Eine dem Begriffe nach (*κατα λογον*), Meliſſus der Materie nach (*κατα την ὑλην*) aufgefaßt;*

* Dieſe Auffaſſung hängt offenbar mit der Vorſtellung von Unbegränztheit (*ἄπειρον*) aufs genaueſte zuſammen, wie umgekehrt mit der ideellen Auffaſſung die Beſtimmung der Begränztheit (in ſich).

sonach wäre der eleatische Idealismus nun in Materialismus herabgesunken, ein Abfall, den wir auch noch anderwärts in der Geschichte der griechischen Philosophie finden werden. Um so auffallender muß es nun freilich seyn, daß er die Vorstellung von einer Mannigfaltigkeit körperlicher Dinge und Erscheinungen für einen blos-subjectiven Schein (ἐν ἡμιν) erklärte; denn welchen Werth und welche Bedeutung sollte nun jenes Seyn, als Materie gedacht, haben? Auch hierin möchte nur ein Nachlaß der speculativen Denkkraft wahrzunehmen seyn.

In jedem Falle geht aus der Darstellung der eleatischen Philosophie so viel hervor:

Keinem Philosophen der eleatischen Philosophie war es gelungen, den speculativen Begriff in die Wirklichkeit des Daseyns einzuführen und in derselben zu bewähren, so daß diese daraus begriffen würde. Es lag somit ein unversöhnter Gegensatz zwischen Seyn und Daseyn, Einheit und Vielheit, Denken und Wahrnehmen, Vernunft und Sinn vor.

Die Dialektik der speculativen Vernunft erzeugte auf dem Gebiete der eleatischen Philosophie selbst ein Räthsel, welches sie nicht zu lösen vermochte. Dasselbe Räthsel lag dann auch zwischen der eleatischen und der jonischen Philosophie, mag man diese in der Entwicklung nach der einen oder der anderen Form betrachten, wie sie sich in der herakleitischen oder wie sie sich in der atomistischen Philosophie darstellt. Dieses Räthsel war von nun an der Stachel, welcher die denkenden Geister beunruhigte und nach ganz verschiedenen, entgegengesetzten Richtungen hintrieb. In dem allgemeinen Fortgang der griechischen Philosophie war das Resultat jenes Zwiespaltes zunächst ein rein-negatives, das sich in der Sophistik darstellt; indessen ist vorher noch die Philosophie des Empedokles zu erwähnen, weil und sofern sie nach unserer Ansicht ein freilich nur vereinzelter, vorübergehender Versuch ist, jenen Gegensatz auf positive Weise zu versöhnen.

Empedokles.

Derselbe lehrte, der Grundstoff der Dinge seyen die vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde.

Nach Einigen nahm er an, diese Elemente bestehen aus kleinen, weiter nicht zerlegbaren Theilen (daher sie von ihm sagen, er habe *στοιχεια πριν στοιχειων* oder *προ στοιχειων* angenommen, und insofern wäre seine Naturphilosophie der atomistischen verwandt). Gewisser ist, daß er nicht jedem dieser vier Elemente den gleichen Werth und die gleiche Bedeutung zuschrieb. Vielmehr legte er dem Feuer die wichtigste Rolle in der Naturbildung bei und setzte es den drei anderen zusammengenommen entgegen (Verwandtschaft mit Herakleit); daher Einige seine Lehre so deuten, als habe er nur zwei Prinzipien der Natur angenommen.

Das Feuer ist nach ihm der edelste Bestandtheil in allen Mischungen der Elemente, das Prinzip des Lebens und des Geistes, denn der Tod besteht in der gänzlichen Trennung des Feuers von den übrigen Theilen, aus welchen der Körper besteht und der Schlaf hat seine Ursache in der theilweisen Trennung des Feurigen von dem Irdischen.

Durch Trennung und Verbindung dieser vier Elemente entsteht die Natur nach den besonderen Formen des Daseyns. Die Kräfte, wodurch diese Verbindung und Trennung bewirkt wird, sind Freundschaft und Feindschaft, Liebe und Haß (*φιλια νεικος*), indem Freundschaft, Liebe einiget, Feindschaft, Haß trennt.

Empedokles unterschied also den Grundstoff oder die elementarischen Prinzipien und die wirkenden oder dynamischen Prinzipien.*

Eine Folge von dem Kampf oder Widerstreit dieser entgegengesetzten (dynamischen) Prinzipien ist, daß die vollkommenen Körper, namentlich die organischen, nur in einem allmählichen Fortschreiten entstanden, indem die Naturkräfte von unvollkommenen zu vollkommenen Bildungen fortgiengen. So entstanden zuerst einzelne Glieder, Köpfe ohne Hälse, Füße ohne Rumpf, dann unvollkommene Zusammensetzungen, Wesen, die halb einem Ochsen, halb einem Menschen glichen, zuletzt die vollkommen ausgebildeten lebendigen Wesen, die nun nicht nur für sich fort-

* Sextus Empirikus nennt die Elemente *τα ὑλικα*, die *φιλια* und *νεικος τας δυο δραστηριους ἀρχας*; Simplicius gebraucht die Ausdrücke *αἰτιον ὑλικον* und *αἰτιον ποιητικον*, *ὑλικα και οἱον παθητικα*, und *ποιητικα δε και κινητικα*.

leben, sondern auch ihr Geschlecht fortpflanzen können; Alles eine Folge von der den stets entgegenwirkenden Haß allmählich überwältigenden Liebe.

Was nun aber das diesen Antagonismus der Naturkräfte ordnende Prinzip anbelangt, so sagen Einige, Empedokles habe gelehrt, der Zufall regiere Alles, also kein ordnendes Prinzip anerkannt; Andere dagegen berichten, nach Empedokles stehe über den wirkenden Kräften und der Materie als ordnendes Prinzip die Nothwendigkeit, er habe sie als eine Göttin dargestellt, die in der Mitte des Alls sitzt und von dort aus, als die Ursache alles Werdens, ihre Wirksamkeit verbreitet.

Sonach bildete sich nach der Lehre des Empedokles die Welt aus der in die vier Elemente gesonderten Materie unter dem von der Nothwendigkeit beherrschten Antagonismus der Liebe und des Hasses; seine Philosophie wäre sofern bloße Naturphilosophie.

Allein (und damit kommen wir auf einen freilich schwierigen Theil seiner Lehre) Empedokles unterschied zwei Welten, die unsichtbare (σφαιρος) und die sichtbare (κοσμος).

Jene besteht durch die vollkommene Herrschaft der Liebe als Eine unsterbliche, vollkommene, selige Einheit in ewiger Ruhe; in dieser kämpfen Liebe und Haß mit einander, sie ist daher in beständiger Bewegung, und das in ihr Daseyende in einem steten Wechsel des Entstehens und Vergehens, auch findet sich in ihr Gutes und Böses, Schönes und Häßliches, Ordnung und Unordnung neben einander, ja es ist des Bösen und Häßlichen mehr, als des Guten und Schönen. Dieser Gedanke wird um so interessanter, wenn wir fragen, wie sich denn Empedokles wohl das Verhältniß und den Zusammenhang zwischen dem σφαιρος und dem κοσμος gedacht habe? Nach mehreren Stellen dachte er sich den Ursprung des κοσμος als eine Trennung, als ein Heraustreten, einen Abfall von dem σφαιρος und diesen Abfall als Wirkung des der Liebe entgegenwirkenden Hasses.* Diesen allgemeinen Gedanken wendete er insbesondere auf die menschlichen Seelen an. Ihr irdisches Daseyn ist eine Trennung

* Diesem nach müßte man sich wohl den Haß (νεικος) doch als eine Potenz des σφαιρος denken, die nach Actualisirung strebt und zu dieser auch gelangt.

von dem σφαιρος, darum unselig und elend.* Indessen wirkt auch in der abgefallenen Welt die Liebe immer fort und dem Hasse entgegen; und der endliche Erfolg davon ist die Wiedervereinigung des κοσμος mit dem σφαιρος, die Rückkehr jenes in diesen. Von den Seelen insbesondere behauptet Empedokles, daß sie durch ein gutes, heiliges Leben, durch Reinigung von allem Bösen, Häßlichen und Unordentlichen mit der ewigen und seligen Einheit wieder vereiniget werden. Da nun dem Empedokles jene ewige, vollkommene und selige Einheit Gott ist; so würde der Grundgedanke seiner Philosophie der seyn: die Welt der endlichen Dinge ist in ihrem Verhältnisse zu Gott als die durch den Abfall bedingte Rückkehr des Endlichen in die ewige und selige Einheit Gottes zu begreifen. Endlich weil Empedokles diese Geschichte der Welt nicht als Zufall, sondern als begründet in einer höheren (der göttlichen) Nothwendigkeit dachte; so könnte man sich für berechtiget halten, jenen Grundgedanken so auszudrücken: Gott, die ewige, vollkommene und selige Einheit läßt die endlichen Dinge, insbesondere die Seelen, aus dieser seiner Einheit heraustreten, um sie versöhnt wieder in sich aufzunehmen.

So gefaßt muß die Lehre des Empedokles als ein Versuch angesehen werden, die Gegensätze des Seyns und des Werdens, der Einheit und der Vielheit, die sich, jeder für sich, in zwei Hauptrichtungen der griechischen Philosophie geltend zu machen suchten, in Einem System zu vereinigen, ihren inneren Zusammenhang auf begreifliche Weise zu bestimmen. Dieser Zusammenhang liegt aber darin, daß die Einheit sich durch den Gegensatz und das durch den Gegensatz bedingte Werden potenzirt.** So erscheint das Werden und die Vielheit als nothwendig aus der Einheit des Seyns und um dieser Einheit willen. Diese Einheit ist der Grund und der Zweck, das Werden aber das den Grund und Zweck vermittelnde und hat insofern eine zwar dienende oder untergeordnete, aber nothwendige

* Die Menschen (selbst Thiere und Pflanzen) sind von Gott abgefallene oder vertriebene Dämonen.

** Zunächst ist es freilich Wiederherstellung; aber, sofern es Wiederherstellung aus einem Abfall, einer Negation ist, wird obiger Ausdruck richtig seyn.

Existenz. Auch war die Vorstellung der jonischen Naturphilosophen von einem fortfließenden Wechsel des Entstehens und des Vergehens der Welt ausgeschlossen; denn in der durch das Werden vermittelten Einheit ist die Bestimmung des Werdens auf absolute Weise erreicht; die durch das Werden potenzirte Einheit kehrt nicht wieder in ihren Anfang (und von da aus in das Werden) zurück.*

Auf diese Grundgedanken seiner Philosophie bezieht sich auch seine Theorie vom Erkennen.

Er geht von dem Grundsatze aus, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne. Hieraus ergaben sich ihm zwei wichtige Folgerungen:

1) die Erkenntniß Gottes ist beschränkter, als die Erkenntniß der Menschen; denn Gott lebt in der Einheit außer dem Streite, kann also auch diesen nicht erkennen (d. h. wohl, Gott erkennt das Wirkliche nicht nach den Gegensätzen der endlichen Betrachtungsweise, sondern nach seiner ewigen Einheit oder Identität);

2) was die menschliche Erkenntniß anbelangt, so kann Gott durch die Sinne nicht erkannt werden (Gott ist unnahbar, weder mit den Augen zu erreichen, noch mit den Händen zu fassen), sondern allein durch die richtige Vernunft (ὀρθος λογος), freilich auch durch diese nicht auf vollkommene Weise.** Doch war nun jeder Erkenntniß, der sinnlichen und der vernünftigen, ihre Realität gesichert, indem jeder ein entsprechendes Gebiet der Wirklichkeit angewiesen wurde; nämlich der vernünftigen die göttliche Einheit, der sinnlichen die in den Gegensätzen befangene endliche Welt.

Aus der bisherigen Darstellung geht gewiß für das unbefangene Urtheil so viel hervor, daß in der Lehre des Empedokles sich nach verschiedenen Beziehungen das Streben ankündiget, geschichtlich vorhandene Differenzen wissenschaftlicher Anschauungen

* Eigenthümlich ist auch die offenbar ethische Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt.

** So ist es wohl zu verstehen, wenn Empedokles sagt: der Zustand des σφαιρος könne weder durch die Sinne, noch durch den Verstand erkannt werden, sey unserer Erkenntniß unzugänglich; die Liebe, wie sie in allen Dingen sich umwälze, könne kein Sterblicher erkennen.

und Gedanken auszugleichen und zu vereinigen. Allein das Ende der geschichtlichen Entwicklung war ein negatives, das sich in der Sophistik darstellt.

D. Die sophistische Schule.

Unserer allgemeinen Aufgabe gemäß haben wir die Sophisten in dreifacher Beziehung zu betrachten, in Beziehung nämlich

1) zur Geschichte der griechischen Philosophie,
2) zur öffentlichen Religion und Sittlichkeit,
3) zur Cultur der Griechen überhaupt.

Was die erste Beziehung betrifft, so werden, wie sich zeigen wird, mit hinreichendem Grunde zwei Häupter der Sophistik aufgeführt, Gorgias und Protagoras.

1. Gorgias.

Nach der Stelle aus Aristoteles de Xenophane etc. hatte Gorgias die vorhandenen entgegengesetzten Lehren von Seyn und Werden, Einheit und Vielheit vor Augen, auch wird von ihm berichtet, er habe die Argumente des Parmenides, Zenon und Melissus benützt, also die (oben S. 70 näher bezeichnete) Dialektik der Eleaten angewendet. Drei Sätze wollte er beweisen: 1) es ist Nichts; 2) wenn Etwas ist, so ist es nicht erkennbar; 3) wenn es auch erkennbar ist (wäre), so ist es nicht mittheilbar.

Den ersten Satz: Es ist Nichts, beweist Gorgias, indem er darthut, daß weder das Wirkliche ist, noch das Nichtwirkliche, noch das Wirkliche und Nichtwirkliche zugleich.

Das Nichtwirkliche ist nicht, sonst würde es zugleich seyn und nicht seyn, was ein Widerspruch ist.

Auch das Wirkliche ist nicht; denn es müßte ewig oder entstanden, oder ewig und entstanden zugleich seyn. Ewig ist es nicht, denn als solches hätte es keinen Anfang und wäre unendlich. Das Unendliche aber ist nirgends; denn entweder ist es in einem Anderen und dieses Andere wäre dann größer als das Unendliche, oder es ist in sich; dann müßte es ein zwiefaches seyn. Dasjenige nämlich, worin Etwas ist, ist der Raum und was im Raum ist, ist der Körper, das Unendliche also,

sofern es in sich ist, wäre Raum und Körper zugleich, was unmöglich ist. Das Wirkliche kann also nicht unendlich und also auch nicht ewig seyn. Das Wirkliche kann aber auch nicht geworden seyn; denn es müßte entweder aus dem Seyenden oder Nichtseyenden geworden seyn. Ersteres kann nicht seyn, denn das Wirkliche würde nicht werden, sondern seyn; das Andere auch nicht, denn dasjenige, woraus Etwas werden soll, muß seyn; also kann das Wirkliche nicht geworden seyn. Endlich kann das Wirkliche auch nicht ewig und geworden zugleich seyn; denn das Eine hebt das Andere auf.

Da nun das Wirkliche weder ewig, noch geworden, noch beides zugleich seyn kann; so ist es nicht.

Ebenso kann auch nicht das Wirkliche und das Nichtwirkliche zugleich seyn. Denn wäre Wirkliches und Nichtwirkliches zugleich, so wären sie in Absicht auf das Seyn einander gleich. Nun zweifelt aber Niemand, daß das Nichtwirkliche nicht ist; es wäre also auch das Wirkliche nicht, weil es dem Nichtwirklichen in Absicht auf das Seyn gleich wäre, was ein Widerspruch ist.

Also weil weder das Wirkliche ist, noch das Nichtwirkliche, noch Beides zugleich, so ist Nichts.

Angenommen aber auch, es sey Etwas, so ist es für uns nicht erkennbar. Denn, wenn dasjenige, was vorgestellt wird, nicht die Dinge selbst sind, so wird das Wirkliche nicht erkannt. Aber, was vorgestellt wird, sind nicht die Dinge selbst; denn Vieles, was vorgestellt wird, ist nicht wirklich.*

Also das Wirkliche, wenn es ist, ist nicht erkennbar.

Endlich, wenn es erkennbar wäre, ist es nicht mittheilbar. Was wir Anderen mittheilen ist die Rede, und nicht das Wirkliche (Seyende). So wenig aber ein sichtbarer Gegenstand gehört und ein hörbarer gesehen werden kann; so wenig kann das Seyende zur Rede werden, also mittheilbar seyn. Auch kann der Hörende bei einem Worte sich nie dasselbe denken, was der Sprechende sich dabei denkt, denn dasselbe kann nicht in mehreren von einander verschiedenen Subjecten seyn.

* Es drängt sich hier sehr bestimmt und klar die Bemerkung auf, daß Gorgias gegen die eleatische Lehre von der Identität des Seyns und des Denkens polemisirt; er argumentirt so: das Wirkliche ist nicht erkennbar, weil Seyn und Denken nicht identisch ist.

Es geht aus dem Angeführten wohl klar hervor, daß Gorgias sich an der eleatischen Dialektik bildete, und sein Kunstgriff im Wesentlichen darin bestand, daß er die Begriffe bald auf den Boden der Sinnenwelt, bald auf das Gebiet des Denkens stellte (die Kant'sche Amphibolie der Reflexionsbegriffe); wornach er freilich dasjenige nicht wissenschaftlich verknüpfte, sondern ganz unwissenschaftlich vermengte, was in den früheren Speculationen als Gegensatz aus einander getreten war.

Auf dasselbe Resultat, nur durch andere Vermittlungen gelangte

2. Protagoras.

Er gieng von der Herakleitischen Anschauung der Welt aus. Weil die Dinge in einem beständigen Flusse sind, weil kein Ding in dem gegenwartigen Moment dasselbe ist, was es in dem nächst-vergangenen war und in dem nächst-künftigen seyn wird; so können alle möglichen Vorstellungen der Menschen von den Dingen wahr seyn. Die Verschiedenheit und der Widerstreit der Vorstellungen ist also kein Grund, die eine oder die andere oder alle für falsch zu halten; sie können alle wahr seyn.

Zu diesem beständigen Wechsel der Objecte kommt die Verschiedenheit und Veränderung der Subjecte. Derjenige Mensch z. B., der einen gesunden Körper hat, empfindet von der Materie dasjenige, was dem Gesunden erscheinen kann, dagegen derjenige, der einen kranken Körper hat, dasjenige, was dem Kranken erscheinen kann; und, was dem einen erscheinen kann, kann nicht auch dem anderen erscheinen. Ebenso verhält es sich z. B. mit den zwei Zuständen des Wachens und Schlafens.

Also aus jenem objectiven und diesem subjectiven Grund berechtiget die Verschiedenheit der Vorstellungen von einem Dinge nicht, die eine oder die andere oder beide für falsch zu erklären.

Ueberhaupt ist der Unterschied der Vorstellungen in Absicht auf Wahrheit und Falschheit unstatthaft; alle Vorstellungen sind wahr.

Man soll sich auch gar nicht wundern, daß jeder Vorstellung eine andere eben so wahre entgegengesetzt werden kann, sondern es gerne annehmen, weil nun aller Streit über die Wahrheit als etwas Unverständiges ein Ende hat.

Wenn sonach in Absicht auf Wahrheit kein Unterschied unter den Vorstellungen ist; so ist dagegen die eine besser oder schlimmer als die andere, je nachdem man sich bei der einen wohl, bei der anderen übel befindet, und die Weisheit kann also nicht darin bestehen, daß man wahre Vorstellungen habe, sondern darin, daß man die schlimmen (widrigen) in gute (angenehme) umzuwandeln oder damit zu vertauschen wisse.

Die subjective Empfindung ist Grund und Ziel des menschlichen Erkennens; diesen Grundsatz drückte Protagoras in den Worten aus: *ὁ ἀνθρωπος το μετρον των παντων χρηματων, των μεν ὀντων, ὡς ἐστι, των δε μη ὀντων, ὡς οὐκ ἐστι.* Damit hob Protagoras (wie schon Platon sagt) allen Unterschied zwischen Verstand und Unverstand, Vernunft und Unvernunft auf, vernichtete die Wahrheit und traf mit Gorgias zusammen.

Das Resultat ist Vernichtung des Wissens und der Wissenschaft. Dieß ist die Beziehung der sophistischen Schule zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Betrachten wir nun dieselbe Schule in Beziehung zur öffentlichen Religion und Sittlichkeit; so liegt schon in den eben angegebenen Lehren über das Wissen, daß sie zur Religion vorerst nur ein negatives Verhältniß haben konnte. Ein bequemer Indifferentismus spricht sich in den Worten aus, mit welchen Protagoras eine Schrift begann: „Von den Göttern weiß ich nicht zu sagen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles ist, was uns dieses zu wissen verhindert, die äußerste Ungewißheit der Dinge und die Kürze des menschlichen Lebens.“ Ein positives Urtheil dagegen über den Grund und Werth der Religion legte Kritias in den Worten nieder: „die alten Gesetzgeber erdichteten in Gott einen Aufseher über die guten und bösen Handlungen der Menschen, damit Niemand heimlich seinem Nächsten Unrecht thue, scheuend die Strafe der Götter.“

Auf entsprechende Weise dachten sie über das Sittliche. Wo das Denken und Erkennen zu einem rein-subjectiven Empfinden und Vorstellen herabgesetzt worden war, da mußte auch für das Wollen das Gute vom Nützlichen und Angenehmen verdrängt werden, und Gesetz und Sitte, sofern sie dem Nutzen und Vergnügen widerstreitende Anforderungen machen, wurden für Erfindung und Täuschung im Interesse der Schwachen erklärt.

Der Mensch, das waren ihre Grundsätze, hat, wie jedes andere lebendige Wesen, gewisse natürliche Bedürfnisse, Triebe und Neigungen, in deren Befriedigung seine Glückseligkeit besteht. Nach dieser zu streben, ist Gesetz der Natur, und dieses Gesetz erlaubt Jedem, jenes Streben so weit zu befriedigen, als er kann; von Natur gilt das Recht des Stärkeren; der Stärkere ist aber derjenige, dessen Trieb zur Lust weder durch körperliche Schwäche, noch durch Feigheit oder geistige Unfähigkeit beschränkt wird. Diesem Grundsatz sind nun aber die Schwachen, die zugleich die Mehrzahl bilden, abgeneigt; sie beredeten sich also und kamen mit einander überein, es sey schön und gut, seine Neigungen zu beschränken, damit Alle auf gleiche Weise glücklich seyn können, schändlich aber und bös, sich auf Kosten fremder Glückseligkeit Lebensgenuß zu bereiten. So entstanden die gangbaren Vorstellungen von Recht und Unrecht, Gut und Bös, und darnach bildeten sich Sitten und Gesetze. Diese sind somit eine widernatürliche Schranke, über welche sich Jeder hinwegsetzen darf, der Kraft und Klugheit genug besitzt, das Gesetz der Natur für sich geltend zu machen.

Mit diesen Lehren war die Achtung nicht nur für die Sittlichkeit, sondern auch für positives Gesetz und Verfassung nicht minder erschüttert, als durch jenen Indifferentismus und politisch-kluge Ansicht die Scheue vor den Göttern; und somit das ganze Fundament untergraben, auf welchem das geistige und gemüthliche Leben sowohl der Einzelnen als der Gesammtheit des Volkes bisher ruhte. Das Resultat ist Vernichtung der Sittlichkeit und Religiosität.

Nach diesem noch ein Wort über die Beziehung der sophistischen Schule zur Cultur der Griechen überhaupt.

Eine negative Wirkung, welche die Sophisten auf den Geist der Griechen ausübten, haben wir bereits kennen gelernt; allein diese konnte nicht die einzige seyn; sie mußten doch, wie für sich selbst irgend eine geistige Beschäftigung haben, so auch Anderen Etwas anzubieten und mitzutheilen im Stande seyn; von welcher Art aber dieses seyn konnte, ist leicht zu ermessen. An die Stelle der Religiosität war ein Naturalismus getreten, der sich darin gefiel, Alles auf natürliche Weise, aus physischen Ursachen und

Gesetzen zu erklären; an die Stelle der Sittlichkeit die Ueberzeugung, daß es sich überall um ein Spiel und das Interesse eigennütziger Neigungen und Leidenschaften handle, an die Stelle des Patriotismus das Bemühen, dem demokratischen Stolz zu schmeicheln, und das Streben nach äußerem Glanz und politischem Einfluß. Dieser Stimmung, welche zum Theil durch die Sophisten selbst angeregt wurde, kamen sie jedenfalls entgegen, indem sie sich zu Lehrern besonders für die höheren Stände aufwarfen, die griechischen Staaten durchwanderten und überall Unterricht in den mathematischen und physikalischen Wissenschaften, in der Politik, in der Poesie und Literatur überhaupt, in der Kunst zu reden anboten und ertheilten.* Die Bearbeitung der Rhetorik insbesondere führte sie zwar einerseits auf eine falsche und trügerische Dialektik, andererseits aber auch auf Sprachforschungen und Bemühungen, die Sprache in Hinsicht sowohl auf Reichthum, als auf Bestimmtheit auszubilden; und hierin liegt ein wahres Verdienst derselben.

In dem bisher bezeichneten Geiste und in den bisher genannten Richtungen lebten, lehrten und handelten außer Gorgias und Protagoras noch Hippias aus Elis, Thrasymachus aus Chalcedon, Prodikus von Julis (auf der Insel Ceos), Polus von Agrigent, Kallikles von Acharnä, Diagoras von Melos und Kritias, der Gegner des Sokrates.

Das Ende unseres Abschnittes stellt uns eine gänzliche Auflösung aller wissenschaftlichen, religiösen, moralischen und politischen Grundsätze und Ueberzeugungen dar.

Wer retten wollte, mußte dem wissenschaftlichen, dem religiösen, sittlichen und politischen Leben einen sicheren Grund zu geben, den gewissen Geist der Wahrheit einzuhauchen suchen.

III. Schlußbetrachtung.

Versetzen wir uns in die nächsten Zeiten vor dem Ursprunge der griechischen Philosophie:

Der Geist des griechischen Volkes fand die Bedürfnisse des

* Man hat sie nicht unpassend mit den französischen Encyklopädisten verglichen.

höheren Lebens in einer theils symbolischen, theils mythischen Religion, die Interessen des zeitlichen in einer auf Herkommen gegründeten Alleinherrschaft (*βασιλεια*) befriediget.

In der symbolischen Naturreligion war Geistiges und Materielles, Göttliches und Natürliches, Uebersinnliches und Sinnliches in einer großen Ahnung, in einem allgemeinen Gefühl verschmolzen, wogegen im mythischen Polytheismus sich individuelle, persönliche Gestalten hervorhoben, die als solche einerseits allerdings geschickt und geeignet waren, in ein näheres, bestimmteres, auch sittlicher Beziehungen fähiges Verhältniß zu den Menschen gebracht zu werden, andererseits aber um so mehr der anthropomorphistischen und anthropopathischen Verderbniß ausgesetzt.

Der Glaube an diese öffentliche Religion beherrschte das innere und das äußere, das individuelle und das allgemeine Leben der Griechen. Bei der großen Beweglichkeit des griechischen Geistes, bei der vorherrschenden Kraft des beobachtenden Sinnes und des überlegenden Verstandes mußte im Fortschritt der Cultur nothwendig der Zeitpunkt bald eintreten, wo dieser Glaube Gegenstand der Reflexion und des prüfenden Nachdenkens wurde; und eben damit beginnt die Philosophie und die Geschichte derselben. Allerdings schließen sich einige der ältesten Philosopheme an die Religion fast unmittelbar an, wie die Lehre des Thales an die Dichtung von Okeanos und Thetys, die Lehre des Anaximander an die orphische Vorstellung vom Chaos. Zu anderen konnte der Polytheismus wenigstens die Anregung geben, zu denjenigen nämlich, welche das Prinzip der Welt als Identität des Materiellen und Geistigen, oder gar mit überwiegendem ideellen Charakter denken; auch lag in der Vielheit der Götter selbst für das vernünftige Denken die Aufforderung, die Einheit zu suchen, in welcher diese Vielheit besteht, der Polytheismus der Volksreligion gab hiezu sogar Veranlassung und Anleitung, sofern er selbst unter den vielen Göttern ein Verhältniß der Unterordnung annahm und die übrigen Einem oder Alle dem Schicksal unterwarf. Für diesen Ursprung oder wenigstens Ausgang aus der Volksreligion könnte man noch dieß als Beweis anführen, daß gerade die Philosophen, deren Theorieen hier gemeint seyn können, am lebhaftesten und entschiedensten

gegen jenen Polytheismus eiferten, denn eben weil sie von diesem aus zu reineren Gedanken sich erhoben, d. h. weil sie vermittelst der Verneinung desselben zu den reineren Gedanken gelangten, mußten sie sich der Unwahrheit derselben um so klarer und gründlicher bewußt werden.

Betrachten wir nun aber die griechische Philosophie dieses Abschnittes an und für sich; so sind vor allen Dingen die Ansichten und Urtheile des Platon und des Aristoteles hierüber zu erwähnen. Nach einer Stelle in den Metaphysic. des Aristoteles (lib. I. edit. Brandis S. 20) sagte Platon: Neben den *αἰσθητα* und den *εἰδη* sey das Mathematische an den Dingen dazwischen; es unterscheide sich von den *αἰσθητα* dadurch, daß es unsichtbar und unbeweglich ist, von den *εἰδη* dadurch, daß es ein gleichartiges Vieles ist, das *εἰδος* aber ist je nur Eines. Platon bezeichnet hier offenbar eine Stufenreihe (die er auch in seiner Theorie vom Erkennen zu Grunde legt) — *το αἰσθητον, το μαθηματικον, το εἰδος;* das erste aber bildet die Grundlage der jonischen Philosophie, das zweite ist das Charakteristische der pythagoreischen, und das dritte das Eigenthümliche der eleatischen Philosophie. Wir hätten hier also drei Grundformen, von welchen zwei, die erste und die dritte, jene jedoch viel mannigfaltiger als diese, sich in verschiedene besondere Formen entwickelten. Daß von jenen drei Grundformen die eine ursprünglich durch die andere hervorgerufen worden sey, und aus dieser sich entwickelt habe, kann man wohl nicht behaupten; man hätte also die gewiß interessante Erscheinung, daß die Geschichte der griechischen Philosophie mit drei von einander unabhängigen, aber eine Stufenreihe des philosophischen Denkens bezeichnenden Grundformen beginnt. Dagegen tritt in der späteren Geschichte eine bestimmte Beziehung jener zwei zu einander insofern ein, als sich die dritte, die eleatische, in bestimmten Gegensatz gegen die erste, die jonische, ausbildete. Die zweite, die pythagoreische, tritt so zu sagen auf dem Kampfplatze nicht auf; der Widerstreit der zwei anderen aber führte zu dem rein-negativen Resultat, welches bereits bezeichnet wurde.

Gehen wir auf das Urtheil des Aristoteles über: Derselbe unterscheidet gleich im ersten Buch seiner Metaphysik, wo er den Bericht über die frühesten Philosopheme einleitet, offenbar in

der Absicht, um der Kritik einen Maaßstab zu geben, vier Prinzipien, 1) *το τι ἠν*; caussa essentialis; 2) *ἡ ὑλη* oder *το ὑποκειμενον*, caussa materialis; 3) *ἡ ἀρχη της κινησεως*, caussa efficiens; und 4) *το οὐ ἑνεκα* oder *τἀγαθον*, caussa finalis; und bemerkt sodann, die ersten Philosophen haben die Prinzipien *ἐν ὑλης εἰδει* für die einzigen Prinzipien aller Dinge genommen. Diesen Urtheilen gemäß müßte also der Fortschritt darin bestanden haben, daß außer der *ὑλη* nach und nach auch die anderen Prinzipien in den philosophischen Theorieen zur Anerkennung gelangten. Wie Aristoteles sich dieses gedacht habe, ist jedoch mit bestimmter Gewißheit nicht anzugeben. So viel geht aber aus der früheren Darstellung mit entschiedener Klarheit hervor, daß, obwohl keine der Theorieen gedankenlos war, der speculative Gedanke sich immer reiner und vollkommener aus den untergeordneten Stufen emporzuarbeiten suchte, aber, weil er eben so wenig die Macht der Wahrnehmung zu bewältigen, als den Werth derselben in sich aufzunehmen und sich anzueignen wußte, sich nicht behaupten konnte, vielmehr theils in der eigenen inneren Leerheit, theils an dem Widerspruche des Gegensatzes seine Negation fand. Die zunächst liegende Aufgabe war, daß das Denken über sich selbst, über seine Beziehung zum Seyn und den anderen Functionen des Erkennens zur klaren und vollen Besinnung komme.

Die sich so entwickelnde Philosophie hatte von Anfang zu der öffentlich anerkannten und geltenden Religion ein negatives oder gar feindliches Verhältniß; und der Glaube wurde in immer weiteren Kreisen immer mehr und mehr wankend. Zwar suchte die Staatsgewalt ihr Recht und ihre Pflicht, das Bestehende in Ansehen zu erhalten, geltend zu machen, indem sie die Philosophen, welche und sofern sie der anerkannten Religion zuwider lehrten, als Atheisten in Anklagestand versetzte und verfolgte; allein eben dieses Verfahren beweist einestheils, daß die Philosophie nicht im Stillen wirkte, sondern öffentliches Aufsehen erregte, anderntheils hatte es die gewöhnliche Folge, daß die öffentliche Aufmerksamkeit nur um so mehr angeregt, dem Uebel aber nicht gesteuert wurde. Es war der Moment gekommen, wo die Nichtigkeit dieses mythischen Polytheismus offenbar werden sollte.

Dieß wäre nun allerdings für das griechische Volk kein

Unglück, vielmehr ein Fortschritt in der geistigen Entwicklung gewesen, wenn dieselben, welche den alten Glauben erschütterten, vermocht hätten, ihn durch einen anderen, höheren und edleren, zugleich dem Volke gewissen, zu ersetzen. Allein dieß vermochten sie nicht. Wenn auch in Einzelnen oder in kleineren Gesellschaften, wie in der pythagoreischen, eine andere Ueberzeugung Platz gewann; es blieb individuelle, partikuläre Ueberzeugung ohne allgemeine öffentliche Autorität. Die Philosophen selbst waren in ihren Lehren getheilt und konnten sich der Klagen über die Mangelhaftigkeit und Ungewißheit aller menschlichen Erkenntniß, in besonderer Beziehung auf das Göttliche, nicht erwehren; und so blieb, nachdem das Alte verworfen war und während das Neue im Streit lag, für die Mehrsten nichts übrig, als Indifferentismus und Skepticismus in Sachen der Religion. Diese Umkehrung der öffentlichen Gesinnung war um so wichtiger und durchgreifender, als mit der bestehenden Religion auch die Grundlage des sittlichen Lebens für den Einzelnen und für das Ganze erschüttert war. Ja selbst dasjenige Band, welches den Einzelnen an die allgemeine Ordnung und Sitte des sichtbaren Staates knüpfte, wurde gelöst; und so mußte als caput mortuum zurückbleiben eine frivole oder wenigstens oberflächliche Aufklärung, ein das eigene Interesse so klug als möglich berechnender und so kräftig als möglich verfolgender Egoismus.

Diesen Erscheinungen und Wirkungen auf dem Gebiete des geistigen, des wissenschaftlichen, religiösen und sittlichen Lebens entsprachen und kamen beziehungsweise entgegen die Ereignisse des äußeren, politischen Lebens.

Es wurde schon erwähnt, wie durch die persischen Kriege der Geist der Griechen, vorzüglich der Athenienser mächtig aufgeregt wurde. Aus diesem allgemeinen, großen und edeln Nationalgefühl sonderte sich in diesem letzteren, an die Spitze der griechischen Angelegenheiten gestellten Volke, bald ein Geist des Stolzes, der Herrschsucht, der Ueppigkeit und Eitelkeit ab. Die alten Formen der Staatsverfassung wurden durch das wachsende Selbstgefühl des demokratischen Elementes verdrängt oder wankend gemacht; die Bürger strebten durch Industrie ihren Wohlstand, durch Aufklärung und Bildung ihren politischen Einfluß zu sichern oder zu mehren. Das Leben bewegte sich in den Interessen der

Gegenwart um so unbefangener, da die Scheue vor den religiösen und sittlichen Mächten aus den Gemüthern verschwunden war.

So reich und herrlich das athenienſische Leben an äußerem Glanz und Schimmer war; so krank sein innerer Kern.

Wir kommen auf die gewonnenen Resultate zurück, daß gegen die eingetretene Vernichtung aller wissenschaftlichen, religiösen, sittlichen und politischen Grundsätze und Ueberzeugungen dem Geiste kein Heil- und Rettungsmittel übrig blieb, als in sich selbst einzugehen und zur klaren und vollen Besinnung über sich selbst zu gelangen.

Zweiter Abschnitt.

Sokrates, Platon und Aristoteles.

(a. C. 400—250.)

Wissenschaftliche Concentrirung der früheren besonderen Formen und Richtungen der Philosophie; Culmination der griechischen Philosophie.

I. Einleitung.

Im peloponnesischen Kriege (S. 33.) verzehrte Griechenland seine Kräfte, und der endliche Erfolg desselben war der Fall Athens, welchem nun der spartanische Lysander die dreißig Tyrannen gab, von welchen es jedoch durch die entschlossene Vaterlandsliebe des Thrasybulus befreit wurde. Diese Zeit der politischen Verwirrung und Erniedrigung erlebte noch Sokrates. Der Verfall wurde immer tiefer und allgemeiner, bis Griechenland, so viel auch Demosthenes warnen mochte, eine Beute des macedonischen Philipps ward, und nach kurzen Zwischenräumen eines besseren Zustandes theils Feldherren Alexanders, theils einheimischen Tyrannen anheimfiel. Indessen standen zu Anfang dieses Abschnittes sowohl die redenden als die bildenden Künste in der schönsten Blüthe; Athen behauptete sich als der Mittelpunkt der wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung Griechenlands. Aber mit der Gründung der Stadt Alexandrien und der

Entstehung des egyptischen Königreiches unter den Ptolomäern gegen das Ende unseres Abschnitts trat ein Ereigniß ein, wodurch die griechische Philosophie bald in ganz neue Verhältnisse und unter neue Einflüsse kam, und der Sitz der Wissenschaften sich theilte.

Die inneren Ursachen, unter welchen die griechische Philosophie in diesem Abschnitt sich entwickelte, knüpfen sich, was das Wesentliche anbelangt, an die Person des Sokrates an; daher auch, wenn wir diejenigen näher kennen lernen wollen, an deren Namen die Geschichte der griechischen Philosophie fortgeht, er uns zuerst in die Augen fällt, umgeben von einer großen Zahl von Männern, die verschieden nach Herkunft, Stand, Alter, Talenten und Charakter doch jeder in seiner Art mehr oder minder bedeutend waren.

1. Sokrates war geboren zu Athen 470 v. C. Sein Vater (Sophroniskos) war Bildhauer, seine Mutter (Phänarete) Hebamme. Er lernte die Kunst seines Vaters; Pausanias erzählt, er habe drei Grazien verfertiget, die ihre Stelle dicht hinter der Minerva des Phidias auf den Mauern der Akropolis gefunden. Auch in anderen Künsten, Tonkunst, Dichtkunst und Gymnastik erhielt er eine sorgfältige Erziehung. Kriton, ein reicher Athenienser, später sein treuer Freund, scheint ihn zuerst seiner höheren Bestimmung entgegengeführt zu haben. Zuerst widmete er sich, wie es dem Zeitgeist angemessen war, naturphilosophischen Studien mit vielem Interesse und Eifer. Seine Lehrer sollen außer einigen Sophisten (Evemus von Paros und Prodikus) die berühmtesten Philosophen seiner Zeit, Parmenides, Zenon, Anaxagoras, Archelaus gewesen seyn; daß er bei diesen auch eine tüchtige dialectische Uebung gewonnen habe, bedarf kaum ausdrücklich bemerkt zu werden. Besonders zog ihn die Lehre des Anaxagoras an, daß der Verstand die Ursache und der Ordner der Dinge sey, aber die Ausführung dieses Gedankens, die er in den Schriften des Anaxagoras fand, befriedigte ihn nicht. Er gelangte allmählich zu der Ueberzeugung, daß physikalische Theorieen nicht für den Menschen seyen (ohne Zweifel, weil sie damals noch zu sehr im Allgemeinen gehalten waren), und fieng daher an, über die Angelegenheiten des Menschen zu philosophiren, d. h. seine Aufmerksamkeit und sein Nachdenken

von dem objectiven Aeußeren ab= und auf das Innere zu lenken; dieß ist der wichtige Wendepunkt. Mit dieser Gemüthsstimmung hieng der Glaube an sein Dämonion aufs Innigste zusammen. Gewiß wirkte zu jenem Entschlusse der Anblick der religiösen, moralischen und politischen Auflösung und Zerrüttung mit, wie sie besonders von den Sophisten theils benützt, theils befördert wurde. Bestärkt wurde er dann wohl auch durch die delphische Inschrift *γνωθι σεαυτον* und die Art und Weise, wie er den Sinn des Drakels, daß Keiner weiser sey, als Er, deuten zu müssen glaubte. Es bildete sich in ihm nach und nach die Ueberzeugung, die ihn Platon in seiner Apologie aussprechen läßt, daß er von Gott berufen sey, Religiosität und Sittlichkeit unter seinem Volk wieder herzustellen, die Menschen zu prüfen, anzuregen und zu ermahnen, ein Beruf, von dem er eben so wenig weichen dürfe, als ein Krieger von seinem Posten.

Seine ganze Lebensweise war im höchsten Grade einfach. Wenn er damit auf der einen Seite gegen den Luxus, die Ueppigkeit und Schwelgerei seiner Zeitgenossen einen auffallenden Contrast bildete, so wußte er doch auf der anderen Seite das Anständige und Schickliche wohl zu wahren.

Seine Pflichten als Bürger erfüllte er in jeder Beziehung auf musterhafte Weise. Er focht in drei Schlachten, zu Anfang des peloponnesischen Krieges vor Potidäa, wo er dem Alcibiades, bei Delium gegen die Böotier, wo er dem Xenophon das Leben rettete, endlich bei Amphibolis gegen die Lacedämonier.

Seinen bürgerlichen Muth erprobte er auf eine ausgezeichnete Weise als Mitglied des Rathes gegenüber von dem Volk und im Verhältniß zu den dreißig Tyrannen; überall, gegen den leidenschaftlichen Ungestüm des Volkes und die Gewaltthätigkeit der Herrscher, zeigte er sich als einen tapfern, unerschrockenen Bürger, dem Gesetz und Recht heilig ist.

Den größten Theil seines Lebens widmete er dem stets lehrreichen Umgang mit seinen Mitbürgern und dem Unterricht der Jugend, in der Ueberzeugung, die eben so sehr seinen richtigen Blick, als seine gründlich=gute Gesinnung beurkundet, daß dem Vaterland nur durch religiöse und moralische Erziehung des heranwachsenden Geschlechtes zu helfen sey. Allein eben damit gab er denen, welche zu bessern er nicht mehr hoffen konnte, Veran=

lassung zu der Anklage, daß er neue Götter einführe und die Jugend verderbe; eine Anklage, die freilich noch andere Motive hatte, namentlich solche, die in den persönlichen Verhältnissen des Sokrates zu einigen einflußreichen Demagogen, und in seinen politischen Grundsätzen, besonders in seinen mißbilligenden Urtheilen über die demokratische Staatsverfassung Athens lagen.

Nach einer schönen und gründlichen Vertheidigung, die freilich nicht darauf berechnet war, die Richter durch Schmeichelei oder Erregung des Mitleidens zu gewinnen, sondern das stolze Gefühl der Unschuld aussprach, wurde er zum Tode verurtheilt und trank den Giftbecher, ein freiwilliges Opfer seiner Zeit; denn nicht nur durch geheime Entweichung, wozu ihm Kriton Gelegenheit bereitet hatte, sondern auch auf gesetzlichem Wege hätte er der Todesstrafe entgehen können.

Die Schilderung seiner letzten Stunden, die Platon in seinem Phädon giebt, gehört, man mag auf den Inhalt der Gespräche, oder die Gemüthsstimmung, die Sokrates darin ausdrückt, Rücksicht nehmen, zu den schönsten, rührendsten und erhabensten Darstellungen, die wir aus dem Alterthum haben.

Seine Freunde und Anhänger flüchteten sich nach seinem Tode aus Athen, wo sie für den Augenblick nicht sicher zu seyn glaubten; die meisten giengen nach Megara zu Euklides.

Von diesen Freunden und Anhängern nennen wir hier nur diejenigen, welche sich in der Geschichte der Philosophie einen Namen gemacht haben.

2. Antisthenes, zuerst ein Schüler des Gorgias, soll sogar früher selbst eine Sophistenschule gehalten haben. Schon in reifen Jahren, als ein ausgebildeter Mann, kam er zu Sokrates, dessen treuer Schüler er blieb. Arm, von niedriger Herkunft, deßhalb von der Theilnahme an der Staatsverwaltung ausgeschlossen, an eine harte und rauhe Lebensart gewöhnt, vereinigte er mit einem stolzen Selbstgefühl eine gewisse Verachtung der äußerlich-beglückteren Menschen, wie dieß oft und leicht die Folge solcher Verhältnisse ist. Die innere Gesinnung prägte sich auch in seinem Aeußeren aus; er gieng einher in einem zerrissenen Mantel, mit einem derben Stock, mit einem Sacke oder einer Tasche, um wenige und schlechte Nahrungsmittel aufzubewahren, mit einem Becher, um Wasser zu schöpfen.

Seine Schule hielt er in κυνοσαργης, einem Gymnasium für solche, die, wie er, nicht vollbürtige athenienſiſche Bürger waren. Von dieſem Platze bekamen wohl urſprünglich Er und ſeine Schüler den Beinamen Cyniker (κυνικοι); derſelbe paßte aber auch, um ihre Sitten und ihre Lebensart zu bezeichnen; daher freilich ſpäter Einige denſelben ſich ſogar zur Ehre rechneten.

Von ſeinen Schülern, deren wenige waren, blieb ihm allein Diogenes von Sinope getreu, der in cyniſcher Eigenthümlichkeit den Lehrer noch übertraf. Durch Krates, den Schüler des Diogenes, wurde dieſelbe gemildert, und mit Zenon, dem Schüler des Krates, geht die cyniſche Schule in die ſtoiſche über.

3. Ariſtippos (das Seitenſtück zu Antiſthenes), geboren in Cyrene, einer reichen und üppigen Stadt an der Nordküſte von Afrika, gehörte einer reichen und angeſehenen Familie an, liebte den Lebensgenuß, war aber dabei verſtändig, klug und gewandt; omnis Aristippum decuit color et status et res. Noch jung kam er in die Schule des Sokrates; nachdem er ſich hierauf in verſchiedenen Ländern umgetrieben hatte, kehrte er nach Cyrene zurück und ſtiftete dort eine Schule, die cyrenaiſche, die jedoch nie bedeutend geworden. Seine Tochter, Arete, und Antipatros von Cyrene waren unter den Schülern; die Weisheit der Tochter gieng auf ihren Sohn, Ariſtipp den Zweiten über, welcher daher μητροδιδακτος genannt wurde, und der Lehrer von Theodoros, dem Atheiſten, geweſen ſeyn ſoll. Eine andere Reihe cyrenaiſcher Philoſophen ſcheint von Antipatros ausgegangen zu ſeyn; unter denſelben werden Hegeſias und Anniceris genannt.

4. Euklides von Megara, einer der älteren Schüler des Sokrates, der ſich auch mit der eleatiſchen Philoſophie beſchäftigte, Stifter der Megariſchen Schule. An ihn reihen ſich an Eubulides, ein Mileſier, Alexinos von Elea und Apollonios Chronos, Schüler des Eubulides, Diodoros Chronos von Jaſſos in Carien, ein Schüler des Apollonios, endlich Stilpon von Megara, der auch in Athen und Alexandrien gelebt und gelehrt haben ſoll.

5. Phädon von Elis, Schüler des Sokrates, Stifter der Eliſchen Schule, aus welcher Menedemos von Eretria, der Stifter der eretriſchen Schule hervorgieng.

6. Platon, geboren 430 v. C. aus einem vornehmen Geschlecht, denn sein Vater stammte von Codros, seine Mutter von Solon ab. In seiner Jugend wurde er von Kratylos mit der Philosophie des Herakleit, von einem anderen Lehrer (Hermogenes oder Hermippos) mit der eleatischen Philosophie bekannt gemacht. Am meisten fesselte ihn Sokrates, in dessen Umgang er 8—10 Jahre lebte. Nach dem Tode des Sokrates begab er sich auch nach Megara, wo er einige Zeit mit Euklides zusammenlebte. Von da aus machte er mehrere Reisen, angeblich nach Italien und Sicilien, nach Cyrene, nach Egypten, auch nach Phönicien, zu den Ebräern, Babyloniern, Magern und Assyrern. Außer Zweifel sind nur die nach Cyrene, wo er den berühmten Mathematiker, Theodorus, kennen lernte, die nach Italien, wo er mit den Pythagoreern, Archytas und Eudoxos in vertrautem Umgange und gemeinschaftlichen theils mathematischen theils philosophischen Studien lebte, die nach Egypten, wo er mancherlei Kenntnisse, namentlich über die Religion und das Priesterwesen, sammelte; endlich die, wie man annehmen darf, wiederholten Reisen nach Sicilien. In diesen stellt sich die Thätigkeit des Platon von einer ganz besonderen Seite dar. In Verbindung mit Dion hoffte er vermittelst der beiden Dionyse seine politischen Ideen in dem syrakusanischen Staate zu verwirklichen; allein der Plan scheiterte an dem Widerstand der Hofparthie.

Der Schauplatz seiner schönsten, geistreichsten und fruchtbarsten Thätigkeit war die Akademie, in welcher er bis an seinen Tod (im 81. Lebensjahr) die Philosophie lehrte. Seine Schüler scheinen größtentheils den höheren Ständen angehört zu haben, und man hat darum seine politische Gesinnung verdächtiget und getadelt, wogegen er aber gründlich vertheidiget worden.

Ungleich wichtiger für den Geschichtschreiber der Philosophie ist die Frage, ob Platon außer und neben der öffentlich bekannt gewordenen exoterischen Lehre eine geheime, esoterische gehabt habe, wozu seine sogenannten *ἄγραφα δογματα* gehören würden.

Man hat aber weder innere noch äußere Gründe, diesen Unterschied anzunehmen.

Bei Aristoteles, der doch gewiß ein esoterischer Schüler des Platon gewesen wäre, und dem es eben so gewiß um Darstellung und Beurtheilung der wahren, ächten Philosophie des Platon

zu thun war, findet man nie eine Spur, daß er sich entweder auf andere Quellen beruft, als die bekannten platonischen Schriften, oder von denselben ein geheimes Verständniß zu Grunde legt; ein dogmatisches Werk Platons über die Ideen, auf welches sich Aristoteles so oft bezieht, ist leider verloren gegangen. Zudem geben die bekannten Schriften des Platon selbst gar keinen Grund, eine geheime Lehre desselben anzunehmen; denn über alle, auch die wichtigsten und bedenklichsten Gegenstände, insbesondere über seine theologischen und politischen Grundsätze sprechen sich die vorliegenden Schriften ganz deutlich und ununwunden aus. Die *ἀγραφα δογματα* waren vielleicht Ueberlieferungen von Platons Vorträgen über das Gute, wie sie von Schülern desselben niedergeschrieben wurden.

Was seinen Charakter betrifft, so ist von der politischen Seite desselben schon Etwas angedeutet worden; er neigte sich entschieden zu aristokratischen Grundsätzen, was auch sein Werk: *περι πολιτειας* beurkundet. In Absicht auf das Andere ist nur Ein Punkt noch zu erwähnen. Schon in älteren Zeiten ist Platon beschuldiget worden, daß er der Knabenliebe hold gewesen sey, und auch in neuerer Zeit hat sogar Schleiermacher in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Werkes vom Staate diese Beschuldigung aufgenommen. Er sagt: auch Platon, dem man aus Mißverstand häufig in dieser Beziehung ganz falsche Ehre angethan habe, sey in der blos sinnlichen Ansicht des Geschlechtsverhältnisses so befangen, daß er für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer persönlichen Neigung kein anderes Motiv anerkenne, als den Reiz der Schönheit. Aus demselben Reiz dürfen sich dann in Männern auch Neigungen zu Jünglingen entwickeln; und keineswegs habe Platon auch nur das Recht der plastischen Naturkraft hoch genug geachtet, um solche Richtung des Triebes durch die Scham besiegen zu wollen, sondern als Lohn der Tapferkeit sollen diese Neigungen begünstiget werden.

Diese Urtheile gründen sich aber auf ungenaue Uebersetzung einer Stelle in der platonischen Politeia und werden auch durch andere Stellen in den platonischen Werken auf entscheidende Weise widerlegt, wiewohl zuzugeben ist, daß Platon von dem Geschlechtsverhältniß noch einen sehr unvollkommenen Begriff hatte, und daß ihm das geistige Element in der Geschlechtsliebe

wo nicht ganz fremd geblieben ist, wie Schleiermacher sagt, doch in der Werthschätzung sehr zurücktrat.

Von Seiten des Geistes ist er, was die Energie einzelner Gaben und ihr Verhältniß zu einander betrifft, ein ausgezeichneter Mann, — dichterische Phantasie, frühe schon durch Uebungen in verschiedenen Arten der Poesie entwickelt, gewandter, durch Dialektik ausgebildeter Scharfsinn, ächt speculativer Tiefsinn, feiner, gebildeter Geschmack und ungemeine Kunst der ästhetischen Darstellung.

Was seine Schriften endlich anbelangt, so kann man mit Rücksicht sowohl auf den Inhalt als auf die Form dieselben füglich in untersuchende und darstellende eintheilen.

Wenn in jenen philosophische Begriffe, namentlich die Grundbegriffe, von allen Seiten dialektisch geprüft und gesucht* werden, und damit die Lebendigkeit des künstlich-gebildeten Dialoges und der Aufwand an dramatischer Einkleidung harmonirt; so werden in diesen die philosophischen Lehren in ruhigem Zusammenhang entwickelt, der Dialog ist sehr einfach und ungleichmäßig gehalten, die dramatische Darstellung sparsam angewendet.

Im Allgemeinen sind die Schriften des Platon immer noch bewundernswürdige Urkunden von Tiefe der Vernunft, Kraft des Verstandes, Reichthum der Phantasie, und feiner attischer Urbanität.

In der akademischen Schule, wie in den anderen Hauptschulen, die wir noch werden kennen lernen, wurde es Sitte, daß der Stifter seinen Nachfolger im Lehramt und sofort dieser den künftigen bestimmte, um die Fortdauer der Schule und die Fortpflanzung der Lehre zu sichern. Auf Platon folgte als Lehrer in der Akademie sein Schwestersohn, Speusippos, auf diesen Xenokrates, der auch noch Schüler des Platon gewesen war, dann Polemon, Krates, Krantor.

Aus der Schule des Platon gieng aber auch

7. Aristoteles hervor. Er war geboren in Stagira, einer

* Dieses Prüfen und Suchen wird immer an bereits vorhandene Theorieen angeknüpft und an denselben fortgeführt vermittelst dialectischer Kritik. Daher geben vorzüglich die untersuchenden Dialogen des Platon treffliche Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und stellen seinen Geist in der regsten, lebendigsten Thätigkeit dar.

Gränzstadt zwischen Macedonien und Thracien an der Küste des strymonischen Meerbusens, einer griechischen Colonie.

Sein Vater, Nikomachus, war Arzt und Freund des Königes von Macedonien, Amyntas II. Nach dem Tode seiner Eltern wurde er von einem gewissen Proxenos in Atarneus (der jedoch wahrscheinlich in Stagira ansäßig war) erzogen, und kam dann im 17. Jahre nach Athen, wo er zwanzig Jahre sich aufhielt, und im Umgang mit Platon lebte. Nach dessen Tode hielt er sich mehrere Jahre mit Xenokrates zu Atarneus auf, bei seinem Freunde Hermias, einem ehemaligen Schüler des Platon, welcher Atarneus und einige andere klein-asiatische Städte beherrschte, bis er an den persischen König, Artaxerxes, Reich und Leben verlor, worauf Aristoteles mit Xenokrates nach Mitylene floh.

Im J. 343, in seinem 41. Lebensjahr, wurde er von König Philipp als Erzieher Alexanders berufen, wozu er schon bei dessen Geburt bestimmt worden war.

Nachdem Philipp ermordet worden und Alexander die Regierung angetreten hatte, begab sich Aristoteles zunächst nach Stagira und dann nach Athen, und stiftete hier eine eigene philosophische Schule neben der Akademie, in welcher damals Xenokrates lehrte. Er ertheilte seinen Unterricht in dem Lykeion, einem der Gymnasien, von den Spaziergängen daselbst (περιπατος) erhielt die Schule den Namen: die peripatetische.

Man hat gefragt, wie es doch gekommen, einerseits, daß Platon nicht den Aristoteles, den begabtesten und gelehrtesten seiner Schüler zum Nachfolger in der Akademie bestimmt, andererseits, daß Aristoteles eine eigene, der von seinem Lehrer gegründeten Anstalt entgegengesetzte Schule gestiftet habe, und wußte dieser Frage ein besonderes Interesse zu geben, indem man von beiden Seiten gewisse persönliche Beweggründe vermuthete.

Nach dem Bericht des Diogenes Laertius wich Aristoteles schon bei den Lebzeiten des Platon von dessen Lehrbegriff ab und verhehlte dieß auch nicht, was den Platon zu der Aeußerung veranlaßt habe: Aristoteles schlägt nach uns, wie ein geworfenes Füllen nach seiner Mutter. In dieser Aeußerung scheint nun freilich eine gewisse subjective Empfindlichkeit zu liegen; allein jene Abweichung kann doch den objectiven Grund gehabt

haben, daß sich Aristoteles von der Wahrheit der platonischen Lehre nicht überzeugen konnte, und läßt sich dieses aus der verschiedenen geistigen Individualität dieser zwei ausgezeichneten Männer (wovon nachher die Rede seyn wird) so leicht und einfach erklären. Demzufolge ist es auch weder dem Platon zu verargen, daß er den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger in der Akademie ernannte, noch dem Aristoteles, daß er eine eigene Schule gründete. In letzterer Beziehung verdienen zwei Aeußerungen des Aristoteles angeführt zu werden. Metaphysic. II, 1. „Es ist billig, nicht blos gegen diejenigen dankbar zu seyn, deren Meinungen man theilen kann, sondern auch gegen solche, welche noch nichts Haltbares geliefert haben. Auch diese geben ihren Beitrag zur Sache; sie üben nämlich unsere Fähigkeit." Ethic. Nicom. I, 6. „Es ist unstreitig zweckmäßig, zu betrachten und zu überlegen, in welchem Sinne das Allgemeine angenommen wird, obgleich diese Untersuchung für mich gewisse Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten hat, da es meine Freunde sind, welche die Ideenlehre eingeführt haben. Doch ist es besser und geziemt sich zur Aufrechterhaltung der Wahrheit, die persönlichen Verhältnisse nachzusetzen, vornehmlich wenn man Philosoph ist. Denn wenn uns Beides werth ist, der Mensch und die Wahrheit, so ist es heilige Pflicht, der letzteren den Vorzug zu geben." Mischte sich etwa auch in das Verhältniß zwischen Platon und Aristoteles etwas persönlich-Eifersüchtiges, so wäre ja dieß nicht das einzige Beispiel der Art in der Geschichte der Philosophie; merkwürdig aber, daß dieses Verhältniß der Personen zu einander auf ihre Systeme übergieng und viele Jahrhunderte hindurch sich erhielt.

Großes Selbstgefühl müßte Aristoteles von sich und seiner Philosophie gehabt haben, wenn wahr wäre, was Cicero (Tuscul. Disp. III, 28) erzählt: Aristoteles tadelte die alten Philosophen über ihre Meinung, daß durch ihren Geist die Philosophie vollendet worden sey; sie müssen sehr einfältig oder sehr ruhmredig gewesen seyn; er aber sehe, daß die Philosophie seit wenigen Jahren einen großen Zuwachs gewonnen habe, in kurzer Zeit werde sie ganz vollendet seyn. — Solche sanguinische Hoffnungen und Versprechungen sind bekanntlich seit Aristoteles häufig geäußert worden.

Auch von Aristoteles sagte man, er habe eine exoterische und akroatische Schule gehalten, und dieser Unterschied betreffe auch seine Schriften. Was es damit für eine Bewandtniß habe, ergiebt sich aus Folgendem:

Anlangend die Schule, bestand (Gellius Noct. Attic. XX, 5) der Unterschied darin, daß in der sogenannten akroatischen Schule in den Morgenstunden die streng-wissenschaftlichen Fächer, besonders Physik und Dialektik, in der sogenannten exoterischen solche Gegenstände gelehrt wurden, die — nach dem Urtheil des Aristoteles eine streng-wissenschaftliche Behandlung nicht zuließen, die individuelle und allgemeine Sittlichkeit betrafen, Ethik und Politik.* Zu diesen hatte Jedermann Zutritt, zu jenen wurden nur solche zugelassen, die Aristoteles von Seiten ihrer Talente, ihrer Bildung und ihres Fleißes erprobt hatte.**

Betreffend die Bücher, so konnte Alexander den Aristoteles tadeln, daß er auch die Gegenstände des akroatischen Unterrichtes öffentlich bekannt und somit allen zugänglich mache, worauf Aristoteles erwiederte, dieselben seyen herausgegeben oder nicht, denn sie werden nur denen verständlich seyn, die seinen mündlichen Unterricht gehört haben.

Nimmt man diese zwei Aeußerungen zusammen, so ist in den sogenannten akroatischen Schriften des Aristoteles der wesentliche Inhalt seiner Philosophie enthalten, wozu die mündlichen Vorträge nur die näheren Erläuterungen gaben.

Aristoteles lehrte dreizehn Jahre lang in Athen. Nach dem Tode Alexanders wagten es seine Feinde, ihn der Irreligiosität anzuklagen. Weil er nicht dulden wollte, daß die Athenienser sich zweimal gegen die Philosophie versündigen, zog er sich von Athen nach Chalcis in Euböa zurück, wo er bald darauf starb (vielleicht in Folge freiwilliger Vergiftung).

Von seinen Schriften ist der größere Theil verloren gegangen; man erklärte sich dieß aus der Geschichte derselben. Die

* Uebrigens ist damit wohl nicht gesagt, daß die letzteren Wissenschaften nicht auch in der akroatischen Schule vorkamen, sondern nur, daß die ersteren von der sog. exoterischen Schule ausgeschlossen waren.

** In der sogenannten akroatischen Schule hielt ohne Zweifel Aristoteles auch einen zusammenhängenden, streng wissenschaftlichen Vortrag, bei dem sich die Schüler blos zuhörend verhielten; bei dem anderen Unterricht verfuhr er vielleicht gesprächsweise.

gewöhnliche Erzählung davon ist in der neuesten Zeit angefochten worden. Jedenfalls wird zu bedeuken seyn, daß die Erzählung nur von den Original-Handschriften der Werke des Aristoteles und wohl nur von einem Theile derselben verstanden werden darf.

Die noch vorhandenen sind logischen, naturwissenschaftlichen und naturhistorischen, metaphysischen, ethischen und politischen Inhalts und zwar in abgesonderter Behandlung.

In diesen Schriften zeigt sich Aristoteles als ein Mann von eben so vielseitigen Kenntnissen, als gründlicher wissenschaftlicher Bildung, als ein Mann, der große Massen durch den Begriff zu bewältigen wußte. Sie enthalten einen wahren Schatz von Kenntnissen der früheren und der damaligen Philosophie, der Geschichte und der Natur. Zu diesem Reichthum gelangte Aristoteles durch seine ungewöhnlich günstigen Verhältnisse zu Platon und noch mehr zu dem Könige Alexander. Schon Platon besaß eine für die damaligen Zeiten reiche Sammlung von philosophischen Schriften; noch mehr sammelte sich Aristoteles, unterstützt durch die Liberalität Alexanders, so daß er zu seiner Zeit die zahlreichste Bibliothek besaß, wie sich Gellius ausdrückt, zahlreicher, als sie ein König hatte. Ebenderselben königlichen Liberalität verdankte er, daß er in den Besitz einer Menge von Naturalien und anderen Merkwürdigkeiten kam; denn nach der Erzählung des Plinius (Histor. natur. VIII, 17) mußten auf Alexanders Befehl etliche Tausend Menschen, welche von der Jagd, vom Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, der Vogelhäuser, der Teiche des persischen Reiches dem Aristoteles von allen Orten her Alles liefern, was merkwürdig war. In diesem reichen Vorrath von Materialien fand die Wißbegierde und der Beobachtungsgeist des Aristoteles treffliche Nahrung und Befriedigung. In diesem Gebiete hat er auch Außerordentliches von bleibendem Werthe geleistet. Seine Verdienste um Naturgeschichte und Naturwissenschaft hat in unserer Zeit Cuvier wieder in Erinnerung gebracht und denselben die verdiente Anerkennung verschafft. Seine großen Entdeckungen verdankte er der allein richtigen Methode, welche von der Beobachtung und Vergleichung der wirklichen Dinge ausgeht und sich von da aus mit stetiger Besonnenheit zu immer allgemeineren, höheren Begriffen und Gesetzen erhebt. Die auf diesem Wege

gefundenen Resultate haben jetzt noch ihren Werth; ja es hat sich erst in der neuesten Zeit bewährt, daß gewisse Nachrichten und Behauptungen, die man Jahrhunderte lang für blose Fabeln und Hypothesen hielt, vollkommen mit der Wahrheit der Natur übereinstimmen.

Der Nachfolger des Aristoteles in der peripatetischen Schule war Theophrastos, geb. zu Eressos, einer Seestadt der Insel Lesbos, Verfasser mehrerer Schriften, die meistens denselben Titel, wie die aristotelischen, hatten und wohl nur Erläuterungen, weitere Entwicklungen der aristotelischen Lehren enthielten. Unmittelbare Schüler von Aristoteles waren auch noch Eudemos von Rhodos, Dikäarchos von Messene in Sicilien, Aristoxenos von Tarent. Auf den Theophrast folgte Straton (286 v. C.), auf diesen Lykon (270 v. C.).

II. Die Geschichte der Philosophie.

A. Sokrates.

Die Rechtfertigung, daß wir den Sokrates an die Spitze dieses Abschnittes stellen, muß aus der geschichtlichen Darstellung selbst hervorgehen.

Die Repräsentanten des wissenschaftlichen Charakters seiner Zeit und die Wortführer des Zeitgeistes überhaupt waren die Sophisten mit ihrer Lehre von der reinen Subjectivität des Erkennens, also von dem Nichtwissen in objectiver Beziehung, mit ihrem religiösen Indifferentismus oder entschiedenen Atheismus, mit ihrem sittlichen Naturalismus, worin Alles auf Befriedigung der eigennützigen Lust und Leidenschaft berechnet war, mit ihrer Verachtung aller öffentlichen Sitte und alles öffentlichen Gesetzes.

Wie verhielt sich nun Sokrates zu diesen Sophisten? — Die Geschichte antwortet, als entschiedener Widersacher, der seine Gegner auf den bezeichneten Gebieten der Dialektik, der Religion, der Moral und der Politik aufsuchte, verfolgte und zu schlagen suchte.

Die Waffe, deren er sich auf dem Gebiete der Dialektik bediente, war die so berühmt gewordene Ironie, die in der That

mit eben so viel Klugheit auf ihren Zweck im Allgemeinen berechnet war, als im Einzelnen mit Gewandtheit ausgeübt wurde.

Bedenken wir nur Folgendes: Die Sophisten läugneten alle objective Wahrheit, die an sich auf allgemein-gültige Weise behauptet werden könne, gaben nur eine subjective Wahrscheinlichkeit zu und gefielen daher sich und Anderen darin, bald von diesem, bald von jenem, bald von Satz, bald von Gegensatz zu überreden, zum klaren Beweise, daß sie für sich keine Ueberzeugung haben und gegenüber von ihrer Dialektik auch Andere keine Ueberzeugung geltend zu machen oder nur festzuhalten vermögen.

Dieser falschen, täuschenden Dialektik konnte auf zweierlei Weise entgegengewirkt werden: entweder, indem man seinen Standpunkt ganz außerhalb derselben nahm, und im Gegensatz gegen sie eine Theorie des Wissens und der Wissenschaft entwickelte, oder, indem man sich auf ihren Boden stellte, ganz in ihr Wesen und Treiben eingieng und sie nun fühlen ließ, wie sie den Keim ihrer Vernichtung in sich selbst trage, sich selbst Lügen strafe und der Wahrheit das Zeugniß gebe.

Das erstere Verfahren war gewiß dem herrschenden allgemeinen Geist der Zeit, es war der Art und Weise, wie sich die Sophisten zu benehmen pflegten, und dem Beifall, den sie bereits gewonnen hatten, durchaus nicht angemessen, und hätte ohne allen Zweifel seinen Zweck verfehlt. Zu einer ernsthaften, gründlichen und schwierigen Untersuchung (und das wäre doch eine philosophische Theorie vom Wissen und von der Wissenschaft gewesen) ließen sich die Athenienser nicht gerne einladen; die Sophisten hätten den ernsthaften Lehrer mit ihren dialektischen Kunstgriffen geneckt und den Beifall des Volkes für sich gehabt.*

Das andere Verfahren dagegen gab einen mehr scherzhaften belustigenden Wettstreit, und der Erfolg war Beschämung der Sophisten, an sich die angemessenste, und im Urtheil des Volkes die schärfste Strafe für ihre Eitelkeit und ihren Eigendünkel. Aber freilich mußte die Ironie des Sokrates doch von der Art

* Es ist wohl zu bemerken, daß die Sophistik nicht auf den engen, geschlossenen Raum einer Schule beschränkt war, sondern in den gesellschaftlichen Kreisen, selbst in dem allgemeinen öffentlichen Volksleben ihre Rolle spielte.

seyn, daß ihr der wissenschaftliche Ernst und die wahre Methode zu Grunde lag, auch bald mehr bald weniger erkennbar durchblickte.

Daß diese Auffassung der Sokratischen Ironie die richtige sey, können wir durch folgende nähere Erklärung bestätigen:

Platon und Xenophon schildern den Sokrates als einen Mann, der sich gerne, vornehmlich gegen die Sophisten, der Ironie bediente und darauf ausgieng, die Einbildung des Wissens, wo er sie fand, anzugreifen, aufzudecken, oft lächerlich zu machen, indem er von sich selbst sagte, er wisse Nichts, als daß er Nichts wisse.

Dieß konnte nun in ernsthafter Absicht geschehen oder auch zum Schein.

Daß aber ein Mann, der sich zu dem erhabenen Geschäft der religiösen und moralischen Umbildung seiner Zeitgenossen berufen fühlte, und diesen Beruf mit einem auch den Tod nicht scheuenden Eifer verfolgte, blos zum Scherze ihr Wissen zweifelhaft gemacht oder gar vernichtet haben soll, daß er, um sich diesen Spaß zu machen, oft viel Scharfsinn aufgewendet haben soll, indem er entweder einen einzelnen Begriff nach allen seinen Verzweigungen oder eine ganze Reihe verwandter Begriffe verfolgte, — dieß ist keineswegs zu glauben. Vielmehr würde man damit den Charakter und das Streben des Sokrates in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst verwickeln.

Also einen ernsthaften Zweck muß Sokrates mit seiner Ironie gehabt haben.

Er konnte etwa zeigen wollen (so deutete es Cicero Acad. Post. 1, 4), daß das menschliche Wissen nichtig sey.* Allein wie kann man wiederum glauben, daß ein Mann, der mit so entschiedener Ueberzeugung von der Wahrheit der übersinnlichen Ideen sprach, darauf könne ausgegangen seyn, zu zeigen, daß der Mensch — oder wenigstens Er Nichts wisse? wie konnte er sich doch mit seiner Ironie an die Sophisten wenden und diese beschämen wollen, wenn es ihm nur darum zu thun war, zu beweisen, daß er, wie sie, Nichts wisse?

* So wurde es schon zur Zeit des Sokrates aufgefaßt; vergleiche den platonischen Menon, wo das Mißverständniß aber auch berichtiget wird; vergl. den Theätet.

Kann demnach jene Ironie, jenes Vorgeben, er wisse Nichts, als daß er Nichts wisse, nicht Scherz gewesen seyn, kann sie auch nicht den ernsthaften Zweck gehabt haben, die Unwissenheit, die eigene oder die allgemeine an den Tag zu bringen; so bleibt nur die Annahme übrig: Sokrates habe, indem er dasjenige, was Andere zu wissen glaubten, für Nichtwissen erklärte, darauf aufmerksam machen wollen, daß er einen richtigeren Begriff vom Wissen habe, auch ein richtigeres Verfahren kenne, um das Wissen zu gewinnen, als die vorhandene Vorstellung und das gewöhnliche Verfahren.

So kommt in die Handlungsweise des Sokrates Verstand, so tritt jene Ironie in schöne Uebereinstimmung mit seinem ganzen übrigen Wesen und Wirken.* Und in der That leuchten auch durch die Ironie des Sokrates überall die richtigen Grundsätze des Wissens durch, nach welchen jede Untersuchung geleitet werden muß, wenn sie zur Erkenntniß der Wahrheit führen soll. Ueberall, wo er das Nichtwissen darlegt, geht er von den Grundsätzen aus, daß das Wissen in allen wahren Gedanken dasselbe sey und alles Wissen Ein Ganzes, eine in sich übereinstimmende Einheit bilde. Seine Beweise beruhen alle darauf, daß, wenn man von einem wahren Gedanken ausgehe, man nie in Widerspruch mit einem anderen wahren verwickelt werden könne und daß ein Wissen, welches man von einem Punkte aus durch richtige Verknüpfung der Begriffe gefunden habe, nicht einem anderen widerspreche, das auf gleiche Weise von einem anderen Punkt aus abgeleitet worden.

Also die Kunst, wie man richtig Begriffe bilden und verknüpfen soll, wollte Sokrates lehren, als die Wissenschaft des Wissens wollte er die Dialektik begründen und entwickeln.

* Cicero Acad. prior. II, 5. wird das Verfahren des Sokrates so bezeichnet: Socrates de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere. Ita quum aliud diceret, atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione, quam Græci εἰρωνειαν vocant. F. H. Jacobi bezeichnet es so: „Wie Socrates — Unwissenheit wider Trotz und Lüge in die Schlacht führen, und im Hinterhalt die Wahrheit haben.“ — Hie und da mag allerdings die ironische Dialektik des Sokrates auch muthwillig, unbequem und verletzend geworden seyn; daher wohl die verschiedenen Urtheile über ihn, daher insbesondere das Urtheil, er sey scurra atticus gewesen (Cicero de Nat. D. I, 34).

Die dialektische Kunst des Sokrates bestand aus zwei Elementen,

1) der Methode, durch Zusammenstellung und Vergleichung des Mannigfaltigen und Besonderen ein wahres Allgemeines zu finden; Induction, inductorisches Verfahren;

2) der Methode, die allgemeinen Bestimmungen zu läutern, zu ergänzen und zu begränzen, und damit wahre Definitionen zu gewinnen, in welchen ausgedrückt wird, was jedes Ding seinem wahren Wesen nach ist; definitorisches Verfahren.

Dieß sagt auch Aristoteles in seiner Metaphysik ausdrücklich; in Lib. 1: Die griechischen Philosophen vor Sokrates *διαλεκτικης οὐ μετειχον*, er habe zuerst *την διανοιαν περι ὁρισμων* aufgestellt; und noch bestimmter in Lib. XII: Zweierlei mußte man dem Sokrates mit Recht zutheilen, *τους ἐπακτικους λογους* und *το ὁριζεσθαι καθολου*, und setzt Aristoteles hinzu: *ταυτα ἐστιν ἀμφω περι ἀρχην ἐπιστημης.*

Mit unserer Ansicht lassen sich auch die verschiedenen Schilderungen des Sokrates von Platon und Xenophon vereinigen. Von diesen scheint die des Xenophon als die einfach-objective den Vorzug zu verdienen; allein man kann doch nicht annehmen, daß Platon den Sokrates als dialektischen Künstler aufgeführt haben würde, wenn in dem Wesen des Sokrates gar Nichts von dieser Richtung wirklich war, und was den Xenophon betrifft, so blickt aus den Gesprächen, so unbedeutend und langweilig oft ihr Inhalt ist, doch eine dialektische Tendenz hervor, auch sagt ja Xenophon ausdrücklich, Sokrates habe seine Schüler *διαλεκτικωτερους* gemacht oder zu machen gesucht, führt die Definition, die Sokrates von *διαλεγεσθαι* gegeben,* an, auch Beispiele von der Methode, wornach Sokrates in seinen Gesprächen verfahren (Memorabil. Lib. 4. Cap. 5. und Lib. 6. Cap. 4.).

So verhielt sich Sokrates zu den Sophisten auf dem Gebiet der Dialektik. Es war ihm zunächst darum zu thun, die Lehre von der Nichtigkeit aller Erkenntniß in ihrer eigenen Nichtigkeit darzustellen (die Negation zu negiren), das Zutrauen zu dem eigenen Geiste wieder zu wecken; und, weil die Ueberzeugung

* Die Definition, *διαλεγεσθαι = συνιοντας κοινη βουλευεσθαι διαλεγοντας κατα γενη τα πραγματα* stimmt mit dem oben (S. 102 und Anm.) Gesagten sehr wohl zusammen.

das Werk der eigenen, innersten und freien Geistesthätigkeit, der inneren, freien Zeugung seyn soll, deutete er den Weg nur an, wie zu derselben zu gelangen sey.

Mit mehr Offenheit und Entschiedenheit trat er ihrem religiösen Indifferentismus und Atheismus entgegen.

Die Sophisten und ihr Anhang huldigten der Ansicht, daß nur das Körperliche und Sinnenfällige Realität habe. Sokrates erinnert daran, daß gerade das Edelste und Beste an sich nicht wahrgenommen werden könne, sondern nur in seinen Wirkungen offenbar werde; er erinnert an die allgemeine vernünftige Ordnung der Welt und daran, daß, wie der menschliche Körper nur aus kleinen Theilen der sonst in großen Massen vorhandenen materiellen Elemente gebildet und zusammengesetzt sey, ebenso der Mensch seine Vernunft doch wohl nicht durch ein glückliches Ungefähr aufgefangen habe, ohne daß irgendwo etwas Vernünftiges sey; er macht geltend, daß überall das Unvernünftige werthlos (*ἄτιμον*) sey, und das Körperliche nur als Darstellung und Organ der Vernunft Bedeutung und Werth habe. Die Eine, die ganze Welt ordnende und beherrschende, die Materie nur als Werkzeug gebrauchende Vernunft ist Gott.

Darnach bestimmte sich auch der Begriff und die Anschauung der Natur, des menschlichen Wesens und Lebens auf a dere Weise, als in der sophistischen Vorstellung.

Die Natur ist der Ausdruck und das Organ der göttlichen Weisheit. Die vernünftige Seele ist von dem Körper wesentlich verschieden, auch von ihm insofern unabhängig, als er il Werkzeug seyn soll; sie hat ihren Ursprung aus Gott; darum, und weil das Vernünftige absoluten Werth hat, ist sie unsterblich. Ueber den Ereignissen des menschlichen Lebens waltet die göttliche Vorsehung.

Den Gegensatz gegen den sittlichen Naturalismus der Sophisten bildet die Sokratische Unterscheidung zwischen *εὐτυχια* und *εὐπραξια*. Wenn nämlich die *εὐτυχια* in dem Besitz und Genuß solcher Güter besteht, deren Erwerbung und Erhaltung nicht von dem Wollen und Handeln des Menschen abhängig, sondern ein Geschenk des Glückes ist, auch dem Menschen ebensowohl schädlich als nützlich seyn und werden kann, so ist die *εὐπραξια* ein nur durch Freiheit zu erwerbendes und zu erhaltendes, unter allen

Umständen und Verhältnissen, an sich Gutes; sie schließt zweierlei in sich, ein Thun und ein dadurch bewirktes Gefühl des Daseyns (beides drückt ja das griechische *πραττειν* aus). Die ethische Grundidee des Sokrates ist Tugend und Glückseligkeit in der Identität. Von welcher bestimmten Art und Beschaffenheit aber dieses an sich gute und beglückende Handeln sey, ergiebt sich aus Folgendem:

Der Grund des sittlichen Lebens ist das Bewußtseyn des Guten, das Gewissen, das nicht ein nur subjectiv-gültiges Gefühl, sondern ein in sich gewisses Wissen ist. Dieses Wissen ist ein wesentliches, nothwendiges Moment der Sittlichkeit; denn „es hat ja keinen Werth, Tapferes und Gerechtes zu vollbringen, wenn man es nicht als Wissender vollbringt, und durch den Begriff in der Wahl bestimmt wird."

Ja Sokrates behauptete, das Wissen des Guten sey mit dem sittlichen Handeln Eins. „Niemand handelt mit Wissen gegen das Gute und die Pflicht, oder wählt das Böse, wissend, daß es das Böse ist." Das ist ohne Zweifel der Sinn, wenn Sokrates die Tugend schlechtweg Wissenschaft (*επιστημη, λογος, φρονησις*) nannte; Xenophon bemerkt ausdrücklich, Sokrates habe zwischen *σοφια* und *σωφροσυνη* nicht unterschieden. Die Tugend ist das unmittelbar und nach einer inneren Nothwendigkeit in das angemessene Handeln übergehende Wissen des Guten; Einheit des vernünftigen Denkens und Wollens. In dieser Tugend ist die Beherrschung der natürlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften nothwendig enthalten, so daß der Geist in jedem Moment die Freiheit hat, das Gute zu erkennen und zu wählen. Eine Folge davon ist, daß der Mensch so wenig als möglich Bedürfnisse habe, und derjenige ist dem Besten am nächsten, der so wenig als möglich bedarf. Ebenso verhält es sich mit der Tapferkeit, welche darin besteht, daß man sich in unglücklicher oder gefährlicher Lage recht zu benehmen wisse; dieß setzt vernünftige Erkenntniß und Beurtheilung dessen voraus, was übel und gefährlich ist. Endlich gehört zur Tugend die Gerechtigkeit, vermöge der man in jedem Verhältniß zu irgend einem anderen Wesen thue, was recht ist, wozu wieder erfordert wird, daß man einen vernünftigen Begriff von diesem Anderen und unserem Verhältniß zu demselben habe. So kommt Alles auf die freie,

durch keine Begierde und keinen Affect gehemmte, durch keinen Irrthum getrübte Thätigkeit der Vernunft zurück. Sokrates fordert, der Mensch solle sich aus demjenigen herausseţen und über dasjenige erheben, worin sich nach den Sophisten das ganze Leben des Menschen im Erkennen und Handeln allein bewegen kann und soll.

Die ganze Tiefe der sokratischen Ethik schließt sich endlich demjenigen auf, der sich erinnert, daß die Vernunft, deren freie Thätigkeit Weisheit und Tugend ist, ihren Ursprung aus Gott hat, und der Mensch von Gott zur Pflichterfüllung berufen ist. Insofern ist in dem Gewissen der Wille der göttlichen Vernunft ausgedrückt. Die Tugend ist Verehrung Gottes (*εὐσεβεια*), und Streben nach Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott. Das Resultat: das Wahre wissen, weise seyn, gut handeln, den Willen Gottes erfüllen, nach der wahren Glückseligkeit streben — sind identische Begriffe; die *εὐπραξια* ist *σοφια* und *εὐσεβεια* und umgekehrt.

Die sokratische Ethik ist religiöser Idealismus, und hiedurch dasjenige, was von den Sophisten in die niedrige Sphäre der sinnlichen und eigennüţigen Begierden und Leidenschaften herabgezogen war, in den Lichtkreis der Vernunft und der göttlichen Idee erhoben.

Was endlich noch das Verhältniß des Sokrates und der sokratischen Lehre zum öffentlichen Gesetz und zur öffentlichen Sitte anbelangt; so ist auch hier der Gegensatz gegen die Sophisten unverkennbar. Wenn sie das Gesetz und die mit demselben so eng verbundene Sitte als bloses Werk einer zu Gunsten der Schwachen gemachten Convention darstellten und die Tugend in die Kraft seţten, die Schranken dieser Convention zu überspringen; so gab Sokrates nicht nur in seinem Leben das Beispiel des Gehorsams und der Achtung gegen Gesetz und Sitte, sondern es waren auch seine Lehrsätze geeignet, die wahre Ueberzeugung in dieser Hinsicht hervorzubringen. Er machte darauf aufmerksam, daß der Grund des *δικαιον νομιμον* das *δικαιον φυσει*, dieses aber in einer göttlichen Bestimmung und Anordnung begründet sey, was man an den schlimmen Folgen erkenne, welche die Verleţung derselben vermöge der natürlichen Ordnung der Dinge nach sich ziehe. Der Gedanke, daß die physische Weltordnung

den Gesetzen und Zwecken der Sittlichkeit und der sittlichen Weltordnung dienen muß, stimmte vollkommen mit seiner Grundlehre von dem Verhältniß zwischen Geist und Materie überein.

In diesem bisher bezeichneten Geiste unterredete sich Sokrates auch mit seinen Mitbürgern und suchte auf dieselben zu wirken. Ueberall arbeitete er darauf hin, seine Mitbürger zum Nachdenken nicht nur über die allgemeinen Verhältnisse und die allgemeine Bestimmung des Menschen und des Bürgers, sondern auch über ihre besonderen Verhältnisse und ihren besonderen Beruf anzuregen und das verständige und vernünftige Urtheil darüber zu erwecken. So wollte Sokrates auch Aufklärung befördern, aber in einem ganz anderen Geist und zu einem ganz anderen Zweck, als die Sophisten, nämlich Aufklärung der Vernunft und des Gewissens im Bewußtseyn Gottes.

Indessen leistete Sokrates dieses Alles durch seine Persönlichkeit; eine Wissenschaft, in welcher diese Ideen entwickelt gewesen, war noch nicht vorhanden, wohl aber hatte Sokrates dieselbe nach Inhalt und Form angedeutet und angelegt.

Der Geist und Charakter des Sokrates mußte auf die Freunde, die in seinem täglichen Umgang waren, nothwendig wirken; seine unwiderstehliche Kraft der Rede und seine Macht über die Gemüther wird ja selbst von seinen Gegnern gerühmt. Aber, wie die Individualität des Sokrates verschiedene Seiten hatte, so waren auch die Individualitäten seiner Freunde verschieden; und dieß gab so zu sagen verschiedene geistige Zeugungen und Geburten. *

Die Persönlichkeit des Sokrates vereinigte den tugendhaften Mann und den wissenschaftlichen Forscher, jenes war die ausgezeichnete, hervortretende Seite, dieses mehr die verschlossene, die erst entwickelt und ans Licht gearbeitet werden sollte. Aber beide Seiten waren doch zur Einheit verknüpft; denn die Tugend beruhte auf vernünftigem Denken und Wissen, und die wissenschaftliche Forschung hatte die sittliche Grundlage und war durchaus vom sittlichen Geist durchdrungen.

Einige seiner Freunde nun strebten darnach, in ihrem Leben das Abbild des tugendhaften Mannes zu seyn, aber den

* Das Nähere in der Schlußbetrachtung.

wissenschaftlichen Forscher verkannten sie; Andere faßten dieſen auf, aber ließen das sittliche Element wenigstens nicht zu seiner ganzen Entfaltung kommen; nur Einer verstand ihn ganz und versuchte vermöge des ihm inwohnenden philosophischen Triebes die ganze ungetheilte Persönlichkeit des Lehrers in der Wissenschaft darzustellen und abzubilden.

Dieß führt auf die philosophischen Schulen, die von Sokrates ausgiengen; wir zählen sie in folgender Ordnung auf.

B. Die Cynische Schule.

Antisthenes (s. S. 90) faßte von der ganzen sokratischen Lehre hauptsächlich die zwei Gedanken auf, daß Erkenntniß und Wissenschaft nur insofern Werth habe, als dadurch menschliche Tugend und Glückseligkeit befördert wird, diese aber wesentlich in der Beherrschung der natürlichen Begierden und der daraus hervorgehenden Beschränkung der Bedürfnisse bestehen.

Aus der einseitigen Entwicklung dieser Gedanken, die in der sokratischen Lehre durch die Verbindung mit anderen ihre richtige Bestimmung und Bedeutung erhielten, ergab sich die cynische Moral mit folgenden Sätzen:

Nichts ist gut, als was recht ist, und was recht ist, ist gut; dagegen ist nur dasjenige für ein Uebel zu halten, was den Menschen schändet; alles Uebrige, was zwischen Tugend (ἀρετή) und der Schlechtigkeit (κακία) liegt (weder das eine noch das andere ist), ist weder gut noch übel, sondern völlig gleichgültig.

Die Tugend aber besteht darin, daß man so wenig als möglich Bedürfnisse habe, dieß giebt auch Aehnlichkeit mit Gott; denn absolute Bedürfnißlosigkeit ist das Eigenthümliche der Gottheit. Gleichgültig sind also alle äußeren Güter der Geburt, des Reichthums, selbst der Ehre; ja man soll sie geringschätzen und zurückweisen; selbst die Wissenschaft ist an sich unnütz, kann sogar verderblich werden; denn sie trägt nicht nur Nichts zu jener Bedürfnißlosigkeit bei, sondern mehrt sogar die Bedürfnisse und befördert den Luxus. Daß die Cyniker mit diesen Grundsätzen und dem Leben darnach sogar gegen die öffentliche Sitte anstoßen mußten, versteht sich von selbst.

Das cynische Wesen ist eine in jeder Beziehung widerliche Karrikatur des sokratischen, an welcher die Eitelkeit des Antisthenes

und seiner Anhänger einen nicht unbedeutenden Antheil hatte; nicht unpassend bezeichneten den Diogenes (s. S. 91) seine Zeitgenossen als *Σωκρατης μαινομενος*.

Den Gegensatz gegen diese cynische Moral bildete

C. die Cyrenaische Schule.

Aristipp (s. S. 91) stimmte mit Antisthenes darin überein, daß er der Wissenschaft keinen hohen Werth für den Zweck des Lebens beilegte. Aber über diesen Zweck waren sie verschiedener Ansicht. Zwar ist beiden Glückseligkeit der Zweck des Lebens; aber, wenn Antisthenes dieselbe in die Bedürfnißlosigkeit, in das Entbehren der Genüsse setzte; so dagegen Aristipp darein, daß man so viel als möglich genieße, ohne jedoch sich von der Genußlust beherrschen zu lassen; *το κρατειν και μη ἡττασθαι ἡδονων ἀριστον, οὐ το μη χρησθαι*. Dieser Grundsatz gehört gewiß dem Aristipp an; was den übrigen Inhalt der Ethik betrifft, so läßt sich die Lehre der Cyrenaiker nur im Allgemeinen (ohne Ausscheidung dessen, was dem Einzelnen etwa angehören mag) darstellen.

Alle stimmen darin mit einander überein, daß, angenehme Gefühle zu haben, Zweck des Lebens sey und sehr bezeichnend erklären sie die *ἡδονη* oder *χαρα* als *λεια κινησις εἰς αἰσθησιν ἀναδιδομενη*.

Es giebt, sagen sie, nur zwei Gemüths-Affectionen, Vergnügen und Schmerz (*ἡδονη, πονος*), was weder das eine noch das andere ist (*ἀηδονια, ἀπονια*), afficirt das Gemüth gar nicht. Das Vergnügen aber ist allein die der Natur angemessene Affection, also der Zweck des Lebens. Dasselbe ergiebt sich auch so: Wir erkennen die Dinge nur vermittelst der Empfindung; was sie an sich sind, wissen wir nicht. Die Empfindung, wie sie die einzige Bestimmung des Denkens ist, ist auch die einzige Bestimmung des Handelns; der Natur angemessen ist aber allein die mit Lust verknüpfte.

Diese Lust entspringt nun zwar nicht blos aus dem Körper und hat hier ihren Sitz, sondern geht auch aus der Seele hervor und gehört dieser an. Allein diese letztere Lust afficirt das Gemüth viel schwächer und dauert auch nicht so lange in der Rückerinnerung. Darum verdient die körperliche (sinnliche) Lust

den Vorzug und ist der Hauptzweck des Lebens. Auf diese nähere Bestimmung bezieht sich das Urtheil Cicero's: Aristippus, quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur.

Nun hat man aber gefragt, ob sie unter der ἡδονη einen andauernden, mit angenehmen Gefühlen gleichförmig erfüllten Zustand, oder nur die einzelne Lustaffection verstanden haben. Allerdings mußten sie das Erstere wünschen (το ἐκ των μερικων ἡδονων συστημα), aber der einzelne Lustmoment war doch dasjenige, was sie als Zweck (το τελος) wollten, und damit hieng die Forderung zusammen, man solle sich selbst beherrschen und im Genusse mäßigen, damit nicht die Lust in Schmerz umschlage. Allein auch dieß läßt sich mit menschlicher Klugheit nicht berechnen und erreichen, wegen der Abhängigkeit der menschlichen Lebenszustände von der Natur. Und doch verliert das Leben mit dem Zwecke auch den Werth; wenn der nächste Augenblick keine Lust mehr gewährt, ist der Tod wünschenswerther, als das Leben; überhaupt hat das Leben nur für den Thoren Werth, für den Weisen ist es gleichgültig. In diesem Satze des Hegesias (der daher πεισιθανατος genannt wurde) gieng der sinnliche Eudämonismus in seine eigene Selbstvernichtung über.

Setzt man die cynische und die cyrenäische Moral in Beziehung zu einander; so kann man freilich sagen, ein gemeinschaftlicher Charakter derselben sey die ἐγκρατεια; allein, wenn man auf die näheren Bestimmungen, welche dieser Begriff in den zwei Theorieen hat, näher eingeht, so stellt sich auch ein Gegensatz sehr klar heraus. Die cynische Ethik setzte das höchste Gut darein, daß der Wille, von allem Inhalt abstrahirend, unabhängig und in sich selbstständig sey; die cyrenaische dagegen behauptete, der Wille soll sich allerdings einen Inhalt geben, dieser könne aber nur subjective Lust seyn. Die Vermittlung des Gegensatzes aber liegt darin, daß der Wille an dem allgemein- und objectiv-Guten sich seinen reellen Inhalt gebe.

Wenn in den genannten zwei Schulen eine einseitig-ethische Richtung vorherrschend ist; so zeigt dagegen

D. die Megarische Schule

einen einseitig-vorherrschenden dialektischen Charakter (s. S. 91). Indessen hat die Dialektik der Megariker zwei Seiten, eine

speculative und eine formell-logische. Das speculative Element stellt sich selbst wieder in positiver und in negativer Richtung dar. Nach der positiven Richtung beabsichtigten die Megariker eine Vereinigung der eleatischen Grundidee von der Einheit des Seyns und der sokratischen Idee vom Guten. Es ist nur Eines, lehrte Euklides (S. 91), das Gute, Vollkommene, Unvergängliche, ewig sich selbst Gleiche; nur mit anderen Worten wird es bezeichnet, wenn man es Verstand, Vernunft, Gott nennt. Außer ihm ist Nichts, was ihm entgegengesetzt werden mag, hat keine Wirklichkeit. Dieß leitet sogleich auf das negative Moment in dem speculativen Element der megarischen Dialektik. Dieses zeigte sich aber darin, daß sie die Widersprüche, in welchen die Erscheinungswelt befangen ist, aufdecken wollte, wie z. B. Diodoros mit dem Beinamen Chronos, die Wirklichkeit und Möglichkeit der räumlichen Bewegung zu widerlegen suchte. Damit hiengen ihre Sophismen zusammen, sofern sie auch einen speculativen Sinn und eine speculative Tendenz haben. Andererseits stellt sich in denselben auch das formal-logische Element der megarischen Dialektik dar; sie waren es, wodurch der Gedanke und das Bedürfniß einer formalen Logik geweckt wurde, welche Aristoteles zuerst wissenschaftlich behandelte.

Mit ihrer Dialektik machten endlich die Megariker eine Opposition gegen alle vorhandenen Systeme der Philosophie. Da sich aber diese Opposition mehr auf Einzelnes bezog, so bekamen sie den Beinamen: Eristiker (Zänker), und Timon sagt von Euklides, er habe seinen Schülern Streitwuth eingepflanzt. Mit dieser megarischen Schule hatten wohl die elische und eretrische (s. S. 91) im Wesentlichen dieselbe Tendenz.

Dieß sind die einseitigen Richtungen, in welche die sokratische Weisheit sich spaltete.

E. Die akademische Schule.

1. Platon.

Die Grundgedanken dieses nach seinen verschiedenen Theilen zusammenhängenden Systemes, in welchem sich die besonderen Lehren auch immer unmittelbar oder mittelbar, näher oder ent-

fernter auf einander beziehen,* welches aber zugleich noch einige dunkle Stellen hat, lassen sich für unseren Zweck wohl am besten in folgendem Grundrisse und in folgender Ordnung darstellen:

Die Wissenschaft ist das reine Bewußtseyn der Vernunft von sich selbst, worin nicht nur einer jeden Erkenntniß ihr Werth und ihre Bedeutung bestimmt und somit alles Wissen zu Einem Ganzen vereiniget, sondern auch das Leben erst zu einem vernünftigen Leben wird, indem sie allen menschlichen Handlungen ihren Zweck bestimmt.

Dieses kann aber die Wissenschaft leisten, indem sie zu ihrem Gegenstand dasjenige macht, was wahrhaft und immer ist, das Bleibende, Unveränderliche, Ewige, Unwandelbare, welches nicht wird und nicht vergeht, das, von welchem allein mit Wahrheit gesagt wird: Es ist. Dieses ewige, unveränderliche Seyn nennen wir Gott.

Wie sonach Gott der Gegenstand der das Erkennen und das Leben bestimmenden Wissenschaft ist; so ist er auch allein im Besitze dieser Wissenschaft; Gott allein ist weise. Der Mensch kann nur Liebe zur Wissenschaft und Streben darnach haben — Philosophie; denn die Wissenschaft des Menschen ist immer nur im Werden und wie Alles im Menschen nur in beständiger Veränderung wird und vergeht, so ist auch seine Wissenschaft niemals dieselbe, sondern sie wird immer nur von Neuem geboren. Demnach wird von Platon die Wissenschaft als ein Ideal dargestellt, wornach die vernünftige Seele streben soll. Die Aufgabe der Philosophie ist, das wahrhaft-Seyende, d. h. Gott, zum Bewußtseyn zu bringen und überall zu erkennen; sie hat drei Theile, Dialektik, Physik und Ethik;** in jedem derselben muß die eben bezeichnete allgemeine Aufgabe der Philosophie

* Auf diese gegenseitige Beziehung der besonderen Theile und der einzelnen Lehren zu einander, wie auf das gemeinschaftliche Band des Besonderen und Einzelnen soll in der Darstellung stets hingewiesen werden.

** Cic. Acad. post. I, 5. Fuit jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve, quid consentiens sit, quid repugnet, judicando. Allerdings treten bei Plato diese drei Theile nicht gesondert hervor; daraus folgt aber nicht, daß jene Unterscheidung von Platon nicht gemacht worden sey.

neben der besonderen des besonderen Theiles oder vielmehr in derselben vorkommen, in jedem der besonderen Theile auf die ihm entsprechende Weise die Idee Gottes gegenwärtig seyn.

Die Dialektik.

Platon ist der erste griechische Philosoph, bei dem sich eine wissenschaftliche Untersuchung und Theorie von dem Erkenntniß-Vermögen, den verschiedenen Functionen desselben, dem Werth jeder besonderen Function, endlich den Gesetzen des Denkens findet. Platon unterscheidet vier Stufen des Erkennens: die *αἰσθησις*, *εἰκασια*, sinnliche Wahrnehmung, die *δοξα* oder *πιστις*, die Vorstellung, die *διανοια*, das Denken, welches von gewissen Voraussetzungen zu den Folgen aus denselben fortgeht, endlich die *νοησις*, das Denken, welches von den Voraussetzungen zu dem unbedingten Anfang zurückgeht, der Nichts mehr voraussetzt, sondern Alles unter sich begreift. Die zwei letzteren Functionen faßte Platon wohl auch unter dem allgemeinen Begriff der *νοησις* im weiteren Sinne zusammen.

Wahrnehmung und Vorstellung vermögen nicht, Wissenschaft zu erzeugen; durch die *διανοια* wird die Mathematik gewonnen, die von gewissen Grundsätzen ausgeht und vermittelst solcher Begriffe, die in sichtbaren Bildern (*ἐν εἰκοσι*) dargestellt werden können, die Folgerungen daraus entwickelt; diese Wissenschaft ist aber noch unvollkommen und unvollendet. Die vollkommene Wissenschaft wird durch die *νοησις*. Der nächste Inhalt derselben sind die Begriffe, in welchen das Allgemeine, Gleiche, Beharrliche und Unveränderliche an den Dingen erkannt wird, die allgemeinen, selbstständigen und bleibenden Formen (*τα εἰδη*) des Daseyns gedacht werden. Ihre Aufgabe und Kunst besteht darin, theils das Viele (der Erscheinung) richtig unter die Einheit des Begriffes zusammenzufassen, aber auch die Einheit wiederum richtig in ihr Mannigfaltiges zu theilen, theils zu wissen, welche Begriffe sich mit einander verknüpfen lassen, und welche nicht. Dieses Geschäft steht unter der Leitung gewisser Grundgesetze, der Identität und des Widerspruchs, und vollendet sich darin, daß das Denken sich zu Gott, als der die Begriffe des Wirklichen begreifenden (geistigen) Einheit, erhebt. Die Wissenschaft dieses Denkens ist die Dialektik. Die Begriffe der *νοησις* sind nicht

Abstracta aus den sinnlichen Wahrnehmungen, denn der Geist denkt und beurtheilt darnach das Empirische, sondern dem Geiste immanent.* Das Wirkliche darnach zu erkennen, ist aber möglich nur sofern das Wirkliche darnach gebildet ist, die Begriffe also wie das Wesen des Denkens, so das Wesen des Seyns sind;** und in Folge davon geschieht es, daß durch die Anschauung des Wirklichen die Begriffe in der menschlichen Seele erweckt werden und zum Bewußtseyn derselben kommen (*ἀναμνησις*),*** wornach sich auch die Theorie und Kunst der wissenschaftlichen Unterweisung und Mittheilung bestimmt.

Es stellt sich in diesen Grundzügen schon sehr deutlich heraus, daß und wie die Dialektik als Lehre vom Erkennen mit der Lehre von Gott, von der Welt und von der menschlichen Seele aufs Innigste zusammenhängt, und die sogenannte Ideenlehre des Platon das alle Theile seines Systemes verknüpfende Band ist.

Die Physik.

Da die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens und der Wissenschaft darauf beruht, daß einestheils der erkennende Geist die Begriffe (Ideen) des Wirklichen als immanentes Vermögen hat, anderntheils das Wirkliche nach denselben Begriffen gebildet und geordnet ist; so weist dieß auf ein gemeinschaftliches Prinzip des Seyns und des Denkens, auf Einen Urgrund des erkennenden Geistes und der erkennbaren Dinge hin, und dieser Urgrund ist der göttliche Geist, der Vater der Dinge.

Platon gebraucht das schöne Gleichniß: Was in der physischen Welt die Sonne für das Auge und die Dinge ist, das ist in der intelligibeln Welt das Gute für die Vernunft und die Gegenstände der Vernunft. Wie die Sonne macht, daß wir sehen und daß die Dinge gesehen werden; so giebt das Gute dem Erkennbaren Wahrheit und dem Erkennenden Erkenntnißkraft;

* Sie gehören zum außerzeitlichen, unsinnlichen Wesen der Seele.

** Gleiches wird nur von Gleichem erkannt.

*** Die Begriffe des Wirklichen sind in der menschlichen Seele nach ihrem menschlichen Verhältnisse zuerst nur potentia, facultativ oder virtualiter und damit hängt der Trieb des Geistes zusammen, dieses Vermögen in dem wirklichen (actuellen) Denken und Erkennen zu entfalten (Vergl. den Phädros).

wie ferner die Sonne den sinnlichen Dingen nicht blos die Sichtbarkeit giebt, sondern auch die Entstehung, das Wachsthum und die Nahrung, so giebt das Gute dem Erkennbaren nicht blos das Erkanntwerden, sondern auch das Seyn und Wesen, da doch das Gute selbst nicht das Seyn ist, sondern noch über das Seyn an Würde und Kraft hinausragt. — Die Idee Gottes ist die letzte in dem Erkennbaren, und das Maaß aller Dinge.

Gegenüber oder neben dieser speculativen Bewährung der Idee Gottes hat wohl die andere von Platon angestellte Betrachtung nur einen untergeordneten Werth, daß das Körperliche keine Kraft habe, sich selbst zu bewegen, auch keinen Verstand und keine Vernunft, die doch unläugbar in unserem Seelenwesen, wie in der ganzen zweckmäßigen Anordnung der Welt sind.

In dem göttlichen Geist ist also die Einheit der Ideen, die das Wesen des erkennenden Geistes und der erkennbaren Dinge sind; diese Einheit nennt Platon das Gute, *το ἀγαθον*, *ἰδεα του ἀγαθου*. Man hat gefragt: ob die Idee Gottes und die Idee des Guten dem Platon identisch gewesen, so daß Gott das Gute und das Gute Gott ist; und diese Frage bald bejaht, bald verneint. Dieselbe scheint vorerst rein-wissenschaftlich betrachtet kaum ein bedeutendes Moment zu haben; denn gerade in Beziehung auf den Begriff von der Geistigkeit Gottes scheint es kein wesentlicher Unterschied zu seyn, ob man sagt: in dem göttlichen Geist ist die Einheit der Ideen, oder: der göttliche Geist ist die Einheit der Ideen, da ja gewiß diese Einheit der Ideen das (innerste) Wesen des geistigen Gottes ist. Indessen stellt sich das Urtheil doch anders heraus, wenn man erwägt, daß dieser (letztere) Ausdruck mehr zu dem abstract-idealistischen Begriffe von Gott, jener (erstere) dagegen mehr zum Begriffe Gottes, als persönlichen Geistes stimmt; und gemäß dieser Erwägung hat man den ersteren Ausdruck dem poetischen Geist und dem mythischen Charakter der platonischen Philosophie angemessener gefunden. Dieses Urtheil ist allerdings richtig; aber die Vertheidiger der anderen Ansicht könnten dazu die wohlbegründete Bemerkung machen, daß das Poetische und Mythische bei Platon so zu sagen nur zur exoterischen Einkleidung und Darstellung der rein-speculativen Gedanken gehöre, wornach sich das Urtheil

dahin neigen müßte, daß nach Platon die Idee Gottes und die des Guten identisch sey. Jedenfalls ist es wohl begreiflich, daß aus den platonischen Schriften Zeugnisse und Beweise für die eine und für die andere Ansicht sich beibringen lassen.

Der Begriff von der göttlichen Einheit der Ideen macht den Uebergang von der platonischen Theologie zur platonischen Lehre von der Welt (Kosmologie).

Nach Platon ist die Welt die objective Aeußerung und Darstellung der göttlichen Ideen, so daß in jedem Wirklichen eine Idee und in allem Wirklichen die Einheit der Ideen realisirt ist. In diesem Satze liegen aber mehrere philosophische Probleme, und es kann nicht umgangen werden, diese selbst, auch die Art und Weise, wie Platon sie zu lösen suchte, näher zu bezeichnen. Denkt man Gott als die Einheit der Ideen oder als die Idee (nach dem abstract-idealistischen Begriff S. 115); so gewinnt man allerdings den Gedanken, daß die Welt vermittelst eines nothwendigen dialektischen Processes wird, in welchem die Idee sich entäußert, objectivirt. Denkt man dagegen Gott als persönlichen Geist (ebend.), so wird die Welt durch die freie That des nach dem inneren Urbild wirkenden und sich offenbarenden Gottes; und es kann nun auch die Frage sich aufwerfen: was Gott bestimmt und bewogen habe, die Einheit seiner Gedanken äußerlich zu machen, worauf Platon antwortet: weil er gut ist und ohne Neid und Alles ihm gleich machen wollte; wie wir uns ausdrücken, seine Liebe. Ein anderes weit schwierigeres Problem liegt in der Frage: wodurch die Darstellung der Ideen, der Begriffe in vielen, mannigfaltigen, von einander gesonderten Dingen bedingt werde? Hier treffen wir auf die platonische Lehre von der Materie.

Wie Gott, der Vater, dasjenige Prinzip ist, wodurch und wornach Alles wird, so ist die Materie dasjenige, in welchem Alles wird, die Mutter. Sie ist für sich dem Wechsel des Orts nicht unterworfen, giebt aber Allem, was entsteht, den Ort (χωρα); sie ist unsichtbar, form- und qualitätenlos (weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser, noch was aus diesen wird oder woraus diese werden), allbestimmbar (πανδεχες), an sich vernunftlos, ohne Verhältniß und ohne Maaß, aber auf unbegreifliche Weise des Vernünftigen, des Maaßes, des

Verhältnisses, der Ordnung empfänglich; in einem reinen Begriffe nicht zu fassen (*λογισμῳ τινι νοθῳ μογις πιστον*). Daß Platon mit dieser Beschreibung der Materie den Auslegern seiner Philosophie ein Räthsel aufgegeben hat, — wer wollte dieß läugnen? Ehe man darüber streitet, ob Platon ein unabhängig von Gott für sich bestehendes ursprüngliches Seyn der Materie angenommen und der Gottheit nur das Gestalten derselben zur Form des Körpers zugeschrieben, oder ob er die Materie als von Gott erschaffen sich gedacht habe, sollte man den platonischen Begriff von der Materie klar und gewiß haben.

Hierüber giebt es zwei Hauptansichten; nach der einen ist die Materie ein Stoff (*ὑλη*), nach der anderen geht der Begriff davon in dem Begriff des Raumes auf, so daß der Raum das Medium ist, in welchem Gott seine Ideen äußerlich, objectiv macht, überhaupt und in vielen, mannigfaltigen, von einander gesonderten, einzelnen Dingen. Daß aber Platon in seiner Physik mit dem abstracten Begriffe des Raumes, als des Mediums, worin die göttlichen Ideen zur äußern Erscheinung werden, nicht ausreichte, wird sich sogleich zeigen, wenn wir Einiges aus dem Timäus anführen, was sich auf diesen Theil der platonischen Lehre bezieht.

Platon geht in seiner Lehre von der göttlichen Weltbildung von den zwei allgemeinen Sätzen aus, daß Alles, was wird, nothwendig aus einer Ursache wird (denn es ist unmöglich, daß Etwas ohne Ursache werde), und daß, wenn die wirkende Ursache auf das Unveränderliche hinschaut und nach einem solchen Muster die Gestalt und Kraft der Dinge macht, lauter Schönes wird; nichts Schönes aber, wenn sie auf das Gewordene blickt und ein gewordenes Muster braucht. Mit diesen allgemeinen Sätzen wendet er sich zur Lehre vom Werden der Welt.

Der ganze Himmel (oder die Welt) war nicht immer, so daß er keinen Anfang der Entstehung hat, sondern er ist geworden, indem er von einem Anfang begann; denn die Welt ist sichtbar, tastbar, hat einen Körper und ist also sinnlich, ein Werdendes und Gewordenes. Das Gewordene muß von einer Ursache geworden seyn; und da die Welt schön und der Demiurg gut ist, so hat er auf das Verständige und Vernünftige und immer Gleiche hingeschaut; und die Welt ist das Abbild von

diesem.* Er brachte das Sichtbare, das er nicht in Ruhe, sondern in unordentlicher Bewegung traf (παραλαβων), in Ordnung, weil er die Ordnung für das Bessere hielt; und weil er bedachte, daß das Vernünftige besser ist, als das Unvernünftige, die Vernunft aber einem Wesen ohne Seele nicht inwohnen kann, legte er Vernunft in die Seele und die Seele in den Körper;** so wurde durch die göttliche Vorsehung die Welt ein beseeltes, vernünftiges, lebendiges Wesen;*** und zwar bildete Gott die Welt nach dem Muster des schönsten und vollkommensten lebendigen Wesens, welches alle lebendige Wesen nach der Einheit und den Geschlechtern in sich begreift, womit eine Vielheit der Welten ausgeschlossen und die Einheit der Welt gesetzt ist.**** Ebenso gab Gott der Welt auch diejenige Gestalt, welche alle andere Gestalten in sich begreift, die Kugelgestalt, endlich auch diejenige Bewegung, welche die der Vernunft entsprechendste ist, die gleichmäßige Umdrehung um sich selbst.

* Um die folgende Darstellung im Sinne Platons selbst richtig zu beurtheilen, dient folgende Erklärung, die er voranschickt: *ὧδε οὖν περί τε εἰκονος και του παραδειγματος ἀυ διοριστεον, ὡς ἀρα τους λογους ὥνπερ εἰσιν ἐξηγηται, τουτων ἀυτων και συγγενεις ὀντας. του μεν οὖν μονιμου και βεβαιου και μετα νου καταφανους, μονιμους και ἀμεταπτωτους, καθ ὁσον τε ἀνελεγκτοις προσηκει λογοις ἐιναι και ἀκινητοις, τουτου δει μηδεν ἐλλειπειν. τους δε τον προς μεν ἐκεινο ἀπεικασθεντος, ὀντος δε εἰκονος, ἐικοτας, ἀναλογον τὲ ἐκεινων ὀντας. ὁ τι γαρ προς γενεσιν ὀυσια, τουτο προς πιστιν ἀληθεια. ἐαν οὖν, ὠ Σωκρατες, πολλα πολλων ἐιποντων περι θεων και της του παντος γενεσεως, μη δυνατοι γιγνωμεθα παντη παντως ἀν τους ἀυτους αὐτοις ὁμολογουμενους και ἀπηκριβωμενους λογους ἀποδουναι μη θαυμασης. ἀλλ' ἐαν ἀρα μηδενος ἥττον παρεχωμεθα ἐικοτας, ἀγαπᾶν χρη. μεμνημενον ὡς ὁ λεγων, ὑμεις τε ὁι κριται, φυσιν ἀνθρωπινην ἐχομεν. ὥστε περι τουτων τον ἐικοτα μυθον ἀποδεχομενους, πρεπει μηδεν ἐτι περαζητειν.*

** Hier wird wohl am schicklichsten die platonische Lehre von der Weltseele erwähnt. Dieselbe ist offenbar aus dem Streben hervorgegangen, gemäß dem Grundsatze, daß nur Gleiches Gleiches erkennen und bestimmen kann, ein Band der Einheit der endlichen Dinge zu setzen; und zeugt also dafür, daß innerhalb der platonischen Weltlehre sich Gegensätze finden.

*** *Οὐτως οὐν δη κατα λογον τον ἐικοτα δει λεγειν, τονδε τον κοσμον ζωον ἐμψυχον ἐννουν τε τη ἀληθειᾳ δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν.*

**** *ὃυ δ' ἐστι τἀλλα ζωα καθ' ἓν και κατα γενη μοριᾳ, παντων ὁμοιοτατον ἀυτῳ ἐιναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα ἐκεινο ἐν ἑαυτῳ περιλαβον ἐχει. καθαπερ ὁ δε ἑ κοσμος ἡμας, ὁσα τε ἀλλα θρεμματα συνεστηκεν ὁρατα. — ποτερον ὀυν ὀρθως ἑνα οὐρανον προσειρηκαμεν, ἠ πολλους και ἀπειρους λεγειν ἠν ὀρθοτερον; ἑνα.*

Dieß sind die ganz allgemeinen kosmologischen Bestimmungen; in Beziehung auf den platonischen Begriff von der Materie möchte noch Folgendes anzuführen seyn:

Da die Welt sichtbar und tastbar ist, ohne Feuer aber Nichts sichtbar, ohne Dichtes Nichts tastbar und ohne Erde Nichts dicht ist; so bildete Gott den Leib des Ganzen aus Feuer und Erde. Aber zwei können allein ohne ein Drittes, welches ihr Band ist, nicht seyn. Wäre nun die Welt eine Fläche, so reichte Ein Mittleres zur Verbindung hin; aber zum Körperlichen gehören zwei Mittlere. Gott setzte also zwischen das Feuer und die Erde noch das Wasser und die Luft, so daß diese vier Elemente durch ein Wechselverhältniß befreundet und verbunden sind, daß Nichts sie auflösen kann, als der Bildner. Von diesen vier Elementen hat die Welt jedes ganz bekommen, damit sie vollkommen wäre und Eine, nicht durch äußere Einflüsse dem Alter und der Krankheit unterworfen. In der Erschütterung der vier Elemente schied sich sodann das Dichte und das Dünne, das Schwere und das Leichte, das Ungleiche trennte und das Gleiche verband sich und Jedes nahm seinen Raum ein. Nach bestimmten Verhältnissen vertheilte Gott die Weltseele in die gehörigen Theile, spaltete das Ganze in der Mitte zwiefach (X) und gab ihm die kreisförmige Bewegung und zwar eine doppelte, eine äußere und eine innere; die äußere von Osten nach Westen (die Bewegung der Fixsterne) ist die unveränderliche und ungetheilte; die innere von Westen nach Osten staltete er sechsfach und bildete so sieben Kreise, die Planeten. So von der Mitte der Welt bis an die Gränze ausgespannt und im Kreise von Außen die Welt umschließend drehte sich die Weltseele und begann den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen vernünftigen Lebens. In dem sichtbaren Leibe der Welt ist die Seele unsichtbar, theilhaftig der Vernunft und der Harmonie des Idealen und Ewigen, das trefflichste Geschöpf des Trefflichsten. Sofern sie an der Natur des Gleichen und des Veränderlichen Theil hat, nach Verhältnissen getheilt und verbunden ist, kann sie das Gleiche und das Ungleiche und ihr Verhältniß zu einander erkennen.

Als der schaffende Vater dieses Bild der unsichtbaren Götter bewegt und lebendig sah, freute er sich und wollte es dem Urbild noch ähnlicher machen — ewig. Diese Ewigkeit dem Erschaffenen

rein mitzutheilen, war nicht möglich; Gott schuf also ein bewegliches Bild der Ewigkeit, welches, indem die Ewigkeit in der Einheit beharrt, nach unwandelbaren Zahlen fortlauft — die Zeit. Zur Bestimmung und Hut dieser Zahlen der Zeit bestimmte Gott die Sonne, den Mond und die Planeten, und, damit für die der Berechnung fähigen Wesen ein sichtbares Maaß der Langsamkeit und Geschwindigkeit der Bewegung wäre, zündete Gott in der Sonne das den ganzen Himmel durchstrahlende Licht an; so entstanden Tag und Nacht, Monate und Jahre.

Die Welt begreift nicht nur verschiedene Gattungen und Arten, sondern auch verschiedene Stufen von Wesen in sich, von denen wir nur den Menschen näher betrachten.

Die Physiologie des Platon dürfen wir wohl, ob sie gleich manche treffende Ansichten und Urtheile über das Körperliche und die Beziehung desselben zum Geistigen enthält, übergehen und stellen nur seine Lehre von dem menschlichen Geiste dar.

Der Geist ist nicht ein körperliches Wesen, auch nicht die Stimmung und Harmonie des Körpers; denn sonst wäre von den Geistern keiner mehr oder weniger Geist, als der andere; auch kein Unterschied zwischen Tugend und Laster, indem jene als Harmonie, dieses als Verstimmung gedacht werden muß. Auch herrscht ja der Geist, besonders der vernünftige, über den Körper und das Körperliche; wie könnte er dieß, wenn er die Harmonie des Körpers wäre? da müßte er ja in Allem von diesem abhängig seyn. Der Geist hat ein vom Körper verschiedenes selbstständiges Wesen und Leben, und demgemäß eine vormenschliche Existenz. Der Eintritt des Geistes in das menschliche Daseyn ist durch den göttlichen Willen, sein Zustand und sein Schicksal hienieden durch ihn selbst, seinen Willen und seine That bestimmt. Wir finden nämlich bei Platon die so merkwürdige Lehre, daß der Zustand und das Schicksal der menschlichen Seele als solcher von einer Wahl, von einem freien Act derselben abhängig sey, der jenseits dieses Lebens und des menschlichen Bewußtseyns liegt, von dem uns daher auch keine Erinnerung geblieben ist; also von einem außerzeitlichen Acte.*

* Indeß ist dieser Act nicht als solcher zu betrachten, der ohne Bewußtseyn vollbracht worden; sondern die Seele hat ihn nur vergessen; aber ihr Leben hienieden ist durch denselben auf nothwendige Weise bestimmt.

Wenn der Geist in das Erdenleben eintritt und sich mit dem Körper, dem unentbehrlichen Vehikel seines Wirkens auf der Erde verbindet, vereiniget sich mit ihm ein Vermittelndes zwischen dem Geistigen und Leiblichen, ein aus der Erde entsprungenes und vergängliches Vermögen gewisser gemüthlicher und sinnlicher Thätigkeiten, welches nicht über die Zeit des menschlichen Lebens dauert und darauf berechnet ist, während dieses Lebens dasjenige zu leisten, was zur Erhaltung und zum Schutz desselben nothwendig und dienlich ist.

Diese sterbliche und vernunftlose Art der Seele zerfällt in eine doppelte Kraft, eine höhere und niedrigere.

Die erstere, die auf den Schutz des irdischen Lebens sich bezieht, ist die Fähigkeit eines instinctartigen Muthes, der Streitlust und anderer kraftvoller Affecte (θυμος). Sie hat ihren Sitz zwischen dem Halse und dem Zwerchfell. Die zweite dient zur Unterhaltung des irdischen Daseyns, schließt in sich die Begierde nach den sinnlichen Bedürfnissen und Lüsten und den Mitteln, dieselben zu befriedigen, wohnt zwischen Zwerchfell und Nabel (ἐπιθυμια). Der unsterblichen vernünftigen Seele ward ihr Sitz im Kopf angewiesen, damit sie von hier aus die untergeordneten psychischen Kräfte und den Leib beherrsche. Eben dadurch ist aber das Wesen des unsterblichen vernünftigen Geistes nicht nur im Wollen und Thun, sondern auch im Erkennen getrübt; er bekommt sinnliche Empfindungen, die mit Vergnügen und Trauer gemischte Liebe, Furcht und Affecte. Daher für denjenigen, welcher sich der Weisheit befleißiget, die Aufforderung, daß er sich vom Leibe und von der Sinnlichkeit überhaupt immer unabhängiger und freier mache, daß er, wie Platon in seinem Phädon sich ausdrückt, immer sterben lerne. Daher die innige Verbindung, in welche Platon die Lehren von dem vernünftigen Wissen und von der Tugend mit der Lehre von der Unsterblichkeit setzt. Diese zu beweisen ist eine der wichtigsten Aufgaben des Platonischen Phädon.

Die Einwendungen gegen diese Lehre besonders von Seiten der sinnlichen Vorstellungsweise kennt Platon ebensowohl, als den Werth und die vielseitige Bedeutung der Lehre. Vielleicht, läßt er den Cebes sagen, ist auch in uns ein solches Kind, welches fürchtet, es möchte der Wind die Seele, wenn sie aus

dem Leibe herausfährt, aus einander wehen und zerstäuben. Dieses Kind müßt ihr täglich besprechen, bis ihr es ausbannt. Nicht nur in Hellas müßt ihr einen solchen Besprecher suchen, sondern auch unter den Barbaren, ohne Mühe und Geld zu sparen.

In Rücksicht auf das Ganze des platonischen Systems sind zuerst diejenigen Beweise zu erwähnen, die sich auf allgemeine kosmische Gesetze gründen. Ein solches Gesetz ist, daß die Welt ihr Bestehen in Gegensätzen hat, von denen der eine wechselsweise den anderen erweckt. Wenn immer nur aus dem Lebendigen Todtes und nicht auch wieder aus dem Todten Lebendiges würde oder hervorgienge; so könnte die Welt nicht bestehen. Hieran knüpfen sich sodann die Beweise aus dem Wesen der Seele. Zuerst setzt Platon die Lehre von der Unsterblichkeit mit der Lehre von dem außerzeitlichen Ursprung, von der Präexistenz der Seele in den genauesten Zusammenhang, und diese begründet er in dem von aller Sinnlichkeit befreiten vernünftigen Denken; dann fährt er fort: Nur das Zusammengesetzte kann zerstört werden, das Nichtzusammengesetzte aber nicht. Das Zusammengesetzte ist auch ein solches, das bald so bald anders ist und nimmer auf gleiche Weise; das Nichtzusammengesetzte aber ein solches, was sich immer gleich verhält und auf einerlei Weise. Von dieser Art ist das Schöne, das Gleiche u. s. w. Dieses ist unsichtbar und nur mit dem vernünftigen Denken zu erfassen. Von der anderen Art sind die sinnlichen Dinge. Unsere Seele nun gehört zu dem Unsichtbaren, der Leib zu den sichtbaren Dingen, dieser also zu dem, was bald so, bald anders ist, die Seele aber zu dem, was sich immer gleich verhält. Ferner, wenn Seele und Leib beisammen sind, so ist das natürliche Verhältniß dieses, daß der Leib dient und beherrscht wird, die Seele herrscht und befiehlt; insofern ist diese göttlich, jener aber sterblich.

Wenn zwei Dinge entgegengesetzte Begriffe in sich schließen, so nimmt das eine das andere nicht auf, sondern das eine wird entweder von dem anderen vernichtet oder geht unversehrt und wohlbehalten davon. Die Seele nun schließt den Begriff des Lebens in sich, denn überall, wo sie ist, bringt sie Leben hin; dem Leben aber ist der Tod entgegengesetzt. Durch den Tod also würde die Seele entweder vernichtet, oder sie geht bei

demselben unversehrt und wohlbehalten davon. Daß nun die Seele — sie, die überall Leben hinbringt — vernichtet werde, ist ein Widerspruch; also geht sie im Tode unversehrt davon, ist unsterblich. Endlich geht Platon von der Betrachtung aus, daß ohne Unsterblichkeit keine Erkenntniß des Wahren und keine Tugend wäre. Auf dem Gebiete des Erkennens giebt nicht die sinnliche Anschauung, sondern die von aller körperlichen Empfindung und Begierde ungestörte Vernunftthätigkeit die Erkenntniß des Wirklichen; alle diejenigen Begriffe, die sich auf das Wesen der Dinge beziehen, erhalten wir nicht durch den Körper, sondern durch das von allem Sinnlichen abgezogene Denken. Die Erkenntniß der Wahrheit ist nur in der Abwendung des Geistes vom Körper und vom Sinnlichen überhaupt möglich. Es ist also entweder schlechthin keine Erkenntniß des Wahren oder sie ist in der von dem Körper getrennten Seele.

Auch wahre Tugend ist nur da, wo Abwendung des Geistes vom Körper und Sinnlichen ist, insbesondere gilt dieß von der Tapferkeit und Mäßigung;* denn bei der entgegengesetzten Gesinnung sind die Menschen tapfer aus Feigheit, d. h. aus Furcht vor größeren Uebeln, und mäßig aus Zügellosigkeit, d. h. aus Begierde nach größerer Lust. Die wahre, vernünftige Tugend besteht aber nicht darin, daß man Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust vertausche, sondern in der Reinigung von diesem Allem. Ueberhaupt ist das Streben nach Weisheit ein Streben nach Lösung, Trennung, Reinigung der Seele vom Körper und vom Sinnlichen; darum ist entweder keine Weisheit oder hat die Seele ein vom Körper unabhängiges, selbstständiges und unsterbliches Wesen und Leben.**

Mit dieser Lehre von der Unsterblichkeit verbindet Platon auf pythagoreische Weise die Lehre von einer Seelenwanderung, insbesondere einer Wanderung menschlicher Seelen in thierische Leiber, je nach Beschaffenheit ihrer Vergehungen und Laster. Vernünftigerweise nehmen wir an, daß die Seele, wenn sie sich

* Diese Tugenden beziehen sich auf den *θυμος* und die *ἐπιθυμια*, den sterblichen, vernunftlosen Theil der Seele, der ihr in Folge der Vereinigung mit dem Körper beigesellt oder beigemischt wird.

** Dieser Beweis insbesondere dient zum Belege, wie Platon alle Theile der Philosophie in einander arbeitete.

vom Körper rein erhalten hat, zu dem ihr Gleichartigen geht und mit Gott lebt, diejenige aber, die den Leib liebte, wieder zur Erde herabgezogen und in thierische Leiber eingekleidet wird, und diejenige, welche nach der gemeinen bürgerlichen Tugend gelebt hat, etwa in die menschliche Gattung kommt. Die Lehre von der Seelenwanderung ist also zugleich Lehre von einer künftigen Vergeltung; denn nichts Anderes kann die Seele mit sich haben, wenn sie in die Unterwelt geht, als nur ihre Bildung und Nahrung, die ihr ja auch, wie man sagt, gleich sowie sie gestorben ist, am Anfang der Wanderung dorthin den größten Nutzen oder Schaden bringt. Dabei verdient erwähnt zu werden, daß Platon je nach den Vergehungen des vorangegangenen Lebens eine verschiedene Dauer der künftigen Strafen annimmt. Man vergleiche die Schilderung in Lib. X. der Politeia, wornach einige Seelen zwar, wenn sie eine Zeitlang im Zustand der Bestrafung gewesen sind, aus demselben wieder erlöst werden, dagegen, wenn Andere dem Ausgang sich nähern, die Unterwelt furchtbar stöhnt und die Unseeligen in den Ort der Strafe zurückgeworfen werden.*

Gehen wir auf den Hauptgedanken zurück, so ist die Welt die Darstellung der Ideen des göttlichen Geistes in der Materie. Nun sind die göttlichen Ideen zwar an sich das Gute, Vollkommene und insofern sollte auch die Welt, als nach diesem Guten und Vollkommenen gebildet, durchaus gut und vollkommen seyn; allein die Materie, obwohl des Vernünftigen empfänglich, hat doch eine der Vernunft immer widerstrebende Neigung zur Rückkehr ins Unordentliche; Gott wirkte in der Welt die Idee des Besten nach der Möglichkeit aus.**

Hieraus mag man sich nun allerdings das Uebel in der Welt erklären; aber nicht, wie Viele gethan, das Böse; denn dieses entspringt in dem Wollen des Geistes, noch ehe er in das zeitliche und irdische Leben eintritt; obwohl sich auf der anderen Seite das Böse auch in der Abhängigkeit von der Sinnlichkeit

* Wie diese Lehre oder Vorstellung mit der von der Seelenwanderung zu vereinigen sey, kann hier unerörtert bleiben.

** Timæus p. 46. c. *ταὐτ'οὖν παυτ' ἐστι των ξυναιτιων, οἰς θεος ὑπηρετουσι χρηται, την του ἀριστου κατα το δυνατον ἰδεαν ἀποτελων.*

oder von der Materie offenbart, insofern diese Knechtschaft eine Folge von dem freien Willensact des Geistes ist.

Die Ethik.

Kein anderer Philosoph hat die Theile der Philosophie, insbesondere Physik und Ethik, auf ebenso gleichmäßige Art, in dem wissenschaftlichen Zusammenhang und so nach den gleichen wissenschaftlichen Begriffen und Grundsätzen behandelt, wie Platon. Ueberall zeigt er, daß wie das Wahre an sich, so auch das Gute an sich anzuerkennen sey, stellt die Lehre, welche die sinnliche Erkenntniß für die wahre hält, und die, welche die Lust für das Gute ausgiebt, zusammen und weist nach, daß so wenig, als jene Lehre die Wahrheit, diese die Tugend habe, daß, wie durch jene Lehre die Möglichkeit aller vernünftigen Gemeinschaft der Menschen aufgehoben werde, ebenso durch diese die Möglichkeit eines vernünftigen Zusammenlebens; denn, wenn man bei der sinnlichen Wahrnehmung und bei dem Gefühle der Lust stehen bleibe, so sey jeder in die engen Gränzen seines subjectiven Bewußtseyns eingeschlossen.

Also das An-sich-Gute ist es, was der Mensch in seinem Leben und durch sein Leben darstellen und verwirklichen soll.

Der Grundcharakter des An-sich-Guten ist Uebereinstimmung, Harmonie, Einheit; der Mensch soll mit sich selbst, mit der Menschheit, mit der Welt, mit Gott Eins seyn.

Unter den Begierden und natürlichen Neigungen ist Zwietracht; wollte also der Mensch diesen folgen, so wäre nicht Einheit, sondern Uneinigkeit in seinem Wesen und Leben. Dagegen ist der Charakter der Vernunft Einheit, und, indem der Mensch sein Wesen und Leben der Vernunft gemäß bildet, stellt er in demselben das An-sich-Gute dar. Hieraus ergeben sich die vier sogenannten Cardinal-Tugenden: die Weisheit, *σοφια*, als *ἀρετη* der Vernunft, das *ἡγεμονικον*, die *ἀνδρεια*, als *ἀρετη* des *θυμος*, da aber dieser an und für sich keine Tugend bilden kann, so ist die *ἀνδρεια* die Vernünftigkeit des *θυμος*, oder der durch die Vernunft gebildete und beherrschte *θυμος*, die *σωφροσυνη*, als die *ἀρετη* der *ἐπιθυμια*, sofern aber auch die *ἐπιθυμια* an und für sich keine Tugend machen kann, ist die *σωφροσυνη* die Vernünftigkeit der *ἐπιθυμια*, die von der

Vernunft gebildete und beherrschte ἐπιθυμια, endlich die δικαιοσυνη hat zwei Seiten, eine in Beziehung auf das Wesen des Individuums an sich, und insofern ist sie die Einheit der Kräfte und Functionen, so daß jede das Ihrige thue, ohne in das Gebiet der übrigen einzugreifen, die andere in Beziehung nach Außen, so daß Jeder in seinem Verhältniß zu Anderem das Seinige thue und das Seinige habe. Mit diesen Tugenden wird der Mensch einig mit sich selbst und der Menschheit.

Was aber die anderen (S. 125) Beziehungen betrifft — so ist die Welt ein Werk, das Gott nach den Ideen seiner Vernunft bildet, welche Ideen auch dem menschlichen Geiste immanent sind. Wie nun die Erkenntniß des Wahren dadurch gewonnen wird, daß diese Ideen in der menschlichen Seele zum Bewußtseyn kommen und in den endlichen Dingen erkannt werden; so die Tugend dadurch, daß der Mensch sein Wesen und Leben nach den Ideen bildet. Die Tugend ist also ein Handeln im Geiste Gottes, ein Streben nach Aehnlichkeit mit Gott, und eine Theilnahme oder ein Mitwirken an dem göttlichen Werke der Weltbildung und Weltregierung.

Hierin offenbart sich zugleich der ästhetische Charakter der platonischen Philosophie. Wie sie die Welt als göttliches Kunstwerk darstellt, so ist ihr auch die Tugend, als die Bildung des inneren und äußeren Lebens den Ideen gemäß die höchste und edelste Kunst; daher der große Werth, den Platon der Musik, als der Kunst der Harmonie, beilegt. Eben damit ist auch die Einheit des Schönen mit dem Wahren und Guten angezeigt. Denn wie die Welt insofern schön ist, als sie den Prinzipien des Wahren gemäß gebildet ist, so ist auch die menschliche Seele und das menschliche Leben schön, wenn und sofern sie nach der Idee des Guten gebildet werden. Die Schönheit ist die erscheinende Form des Wahren und des Guten. Hiernach begreift sich wieder, wie Platon der Liebe, als dem Gefühl des Schönen (im reinen, edeln Sinne des Worts) eine so große ethische Bedeutung geben konnte.

Mit der Lehre, daß das tugendhafte Handeln des Menschen eine Theilnahme und ein Mitwirken an dem göttlichen Werk der Weltregierung ist, steht die Ueberzeugung in dem genauesten Zusammenhang, daß der Tugendhafte nie unglücklich seyn könne.

Bei Platon war sie so gewiß und lebhaft, daß er (de Republ. Lib. X.) sagt: Von dem Rechtschaffenen muß man annehmen, daß, wenn er in Armuth sich befindet oder in Krankheit oder sonst in Etwas, was ein Uebel zu seyn scheint, dieß ihm zu irgend einem Gut ausschlagen werde im Leben oder nach dem Tode.*

Indessen beschränkt sich die platonische Ethik nicht blos auf das Individuum und die sittliche Bildung desselben, ihr höchster und erhabenster Gegenstand ist der Staat, mit welchem sich Platon in dem größten und bedeutendsten seiner Werke beschäftigte.

Die Grundidee, von welcher die platonische Lehre vom Staat ausgeht, ist diese:

Der Staat ist eine menschliche Persönlichkeit und soll also auch die sittlich-gebildete menschliche Persönlichkeit darstellen. Dieser Grundidee gemäß setzt Platon drei Stände in dem Staat, welche den drei Vermögen der menschlichen Seele entsprechen. Was im menschlichen Individuum die Vernunft (*το ἡγεμονικον*) ist, das ist im Staat der Stand der Herrscher (*το βουλευτικον*), das Gemüth (*θυμος*) stellt sich in dem Stande der Vertheidiger des Staats (*το ἐπικουρικον*) dar, und die Begierde in der erwerbenden Classe (*το χρηματιστικον*). Wie sonach in den drei Ständen des Staats das Bild des menschlichen Wesens sich wiederholt; so sollen auch die Tugenden des Staates dieselben seyn, wie die Tugenden des Individuums. Die Weisheit ist die Tugend der Herrscher, die Tapferkeit die Tugend der Vertheidiger, die Mäßigkeit die Tugend der erwerbenden Classe, die *δικαιοσυνη* endlich besteht darin, daß alle Verhältnisse auf richtige Weise geordnet sind, jeder Bürger in seiner Sphäre lebe und die ihm in derselben obliegenden Pflichten erfülle; sie ist also das sittliche Band der drei Stände und begründet die Einheit des Staates. Wie wenig aber damit derjenige Begriff ausgedrückt ist, den wir mit dem Wort: Gerechtigkeit, besonders in der Theorie vom Staat verbinden, geht daraus hervor, daß nach der ganzen Construction die zwei anderen Stände von den Herrschern in derselben Art, in demselben Maaß abhängig sind, beherrscht und geleitet werden sollen, wie der *θυμος* und die *ἐπιθυμια* von der Vernunft in dem Individuum und in dieser

* Ueber das Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit äußert sich Platon ausführlich in seinem Philebus.

Abhängigkeit, unter dieser Herrschaft und Leitung nur Mittel und Werkzeuge sind.

Treffend und lehrreich sind die Bemerkungen und Urtheile Platons über die verschiedenen Regentschafts- und Regierungsformen, über die Ausartung einer jeden und den Uebergang der einen in die andere, über die Bedingungen von dem Wohlstand und der Fortdauer des Staates, über die Erziehung, auch über den Werth der Wissenschaft und Kunst für das bürgerliche Leben.

Indessen ist schon die Grundidee der platonischen Lehre vom Staat mit dem Begriff der ursprünglichen Gleichheit der Menschenrechte, mit der Achtung für die freie Persönlichkeit und die höhere Bestimmung des Menschen unvereinbar; im Einzelnen trägt Manches gar zu stark und auffallend das Merkmal des Ungerechten und Unsittlichen an sich, wie die Behandlung der Kinder, die Gemeinschaft der Güter und der Weiber. Platon erkennt keine Ehe und keine Familie an; die Regenten sind es, welche die Geschlechtsverbindungen ganz im öffentlichen Interesse, ein geistig- und leiblich-tüchtiges Volk zu erhalten, bestimmen, die neugebornen Kinder werden, wenn sie schwächlich oder gar mißgebildet sind, insgeheim auf die Seite geschafft, auch die andern den Eltern nicht überlassen, sondern sogleich öffentlichen Anstalten übergeben; Vater und Mutter sollen ihre Kinder nicht kennen, denn sie gehören nicht ihnen, sondern dem Staate an.

An diese gedrängte Darstellung der platonischen Philosophie mögen sich sogleich einige Urtheile anknüpfen, die sich auf den wissenschaftlichen Werth und die geschichtliche Bedeutung derselben beziehen.

Was den wissenschaftlichen Werth anbelangt, so wird die Unterscheidung von Inhalt und Form gerade hier nicht unangemessen seyn.

In Beziehung auf den ersteren ist der idealistische Charakter der platonischen Philosophie unverkennbar. Die Idee ist das innerste wahrhafte Wesen des Wirklichen, des Absoluten und des Bedingten, und die Einheit Beider. Die platonische Ideenlehre hat eine alle Theile der Philosophie begründende, durchdringende und verbindende Kraft und Bedeutung; sie ist die Seele der speculativen Theologie, Kosmologie, Natur- und Geistesphilosophie, und das diese Theile zur Einheit verknüpfende

Band; eben damit stellt sich die tiefe Bedeutung heraus, welche die Dialektik in dem platonischen Systeme hat. Indessen ist der Idealismus desselben kein abstracter, in der Sphäre des Absoluten so wenig als in der des Endlichen.

Ohne Zweifel treffen nämlich diejenigen den Sinn Platons richtiger, welche bei ihm den Begriff Gottes als persönlichen Geistes anerkennen; und was das Endliche betrifft, so sah er sich genöthiget, der Idee in ihrer endlichen Darstellung einen Körper zu geben, eben als Bedingung und Mittel ihrer Objectivirung im Endlichen. Eine innere Beziehung zwischen der Idee und dieser ihrer Form ergab sich freilich fast nothwendig für das speculative Denken, und wir finden daher dieselbe auch von Platon im Allgemeinen anerkannt; aber wie es ihm nicht gelungen war, ja wie er kaum den Versuch machte, die verschiedenen Arten und Stufen der Idee dialectisch abzuleiten, so konnte es ihm auch nicht gelingen, die Beziehungen zwischen den Ideen und den ihre Darstellung in der Welt bedingenden Formen auch nur im Besonderen zu erkennen, womit erst das Begreifen des Wirklichen vollendet wäre. Liegt es ja sogar noch im Streite, wie er sich das Verhältniß zwischen Gott und der Materie gedacht habe! Man hat behauptet, wir dürfen sowohl nach dem ganzen Geiste der platonischen Philosophie, als auch selbst zufolge einzelner, hier besonders berücksichtigungswerther Aussprüche Platons nicht annehmen, was ihm die gewöhnliche Meinung der Neueren zuschreibt, daß er ein unabhängig von Gott für sich bestehendes, ursprüngliches Seyn des bestimmbaren Mannigfaltigen sich gedacht, und daß er der Gottheit nur das Gestalten desselben zur Form des Kosmos zugeschrieben. Man hat sodann diese Frage, ob Platon die Materie als von Gott erschaffen (in unserem christlich-philosophischen Sinne) gedacht habe oder nicht? sogleich, mit der anderen, ob Platon einen zeitlichen Anfang der göttlichen Weltbildung lehre oder diese Weltbildung als einen außerzeitlichen, ewigen Act Gottes denke? in unmittelbare Verbindung gesetzt und gewissermaßen confundirt, da sie doch wohl von einander unterschieden und außer einander gehalten werden müssen, indem ja derjenige, welcher die Schöpfung der Materie durch Gott negirt, damit noch keineswegs einen zeitlichen Anfang

der göttlichen Weltbildung behauptet, vielmehr zu der entgegengesetzten Behauptung, daß mit der Ewigkeit der zwei Prinzipien auch die ewige Beziehung beider zu einander gesetzt sey, sich hingezogen fühlen könnte! Fassen wir die erste Frage rein für sich unabhängig von der anderen auf, so würde man mit der Lehre von der Erschaffung der Materie durch Gott dem Platon einen Begriff zuschreiben, der dem ganzen griechischen Alterthum fremd ist, von dem sich auch in allen platonischen Werken keine einzige deutliche und bestimmte Aussage findet, da er sich doch so leicht hätte bezeichnen lassen! Im Gegentheil, wie konnte doch Platon Gott den Vater, die Materie die Mutter, und das aus ihnen gewordene Wirkliche den Sohn nennen, wenn er die Materie als von Gott erschaffen dachte? Wie konnte er von ihr sagen, sie sey an sich ohne Verhältniß, Maaß und Ordnung, dieses Alles erhalte sie erst durch die göttliche Thätigkeit; wie konnte er von ihr sagen, sie sey auf unbegreifliche Weise des Vernünftigen empfänglich, wenn sie ein Geschöpf des vernünftigen Gottes ist? Wie konnte er endlich sie sogar als etwas der göttlichen Wirksamkeit immerfort Widerstrebendes, von derselben nie zu Ueberwältigendes und eben darum als das Prinzip der Unvollkommenheit und des Uebels darstellen?*

Was sodann die andere Frage betrifft, so ist die Antwort auch nicht so unzweifelhaft. Allerdings läßt sich Manches dafür anführen, daß Platon den Act der göttlichen Weltbildung als einen außerzeitlichen, ewigen gedacht habe; allein wenn man im Timäus die Worte liest: *σκεπτεον ουν δη περι αὐτου (του παντος οὐρανου ἠ κοσμου) πρωτον, ὁπερ ὑποκειται περι παντος ἐν ἀρχῃ δειν σκοπειν, ποτερον ἠν ἀει, γενεσεως ἀρχην ἐχων οὐδεμιαν, ἠ γεγονεν, ἀπ' ἀρχης τινος ἀρξαμενος· γεγονεν ὁρατος γαρ ἁπτος τε ἐστι, και σωμα ἐχων· παντα δε τοιαυτα ἀισθητα· τα δε ἀισθητα δοξῃ περιληπτα μετα ἀισθησεως, γιγνομενα και γενητα ἐφανη*, so kann man nicht läugnen, Platon spreche sich hier ganz bestimmt und deutlich dahin aus, daß die Welt, als sinnlich-wahrnehmbar, gar nicht anders, als mit einem Anfang des Werdens vorgestellt, nicht

* Platon gebraucht in seinem Timäus von Gott in seinem Verhältniß zum Werden der Welt die Ausdrücke: *ὁ τεκταινομενος, ὁ δημιουργος.*

als immer (außerzeitlich) seyend gedacht werden könne;* und auf diese Erklärung sey um so mehr Gewicht zu legen, als sie nicht in die mythische Darstellung verwoben ist, sondern dieselbe vielmehr mit einer dialectischen Begründung einleiten soll. Es kann hier vorerst nur angedeutet werden, daß eben die Mög-lichkeit, die bezeichneten Lehren auf verschiedene Weise aufzufassen und zu deuten, ihre besondere geschichtliche Bedeutung hat.

Im Wesentlichen ist anzuerkennen, daß der Idealismus der platonischen Philosophie von einem sittlich-religiösen Geiste durch-drungen ist, der besonders in der Lehre von Gott, dem göttlichen Wesen und der göttlichen Weltregierung, und in der Lehre von dem Wesen und der Bestimmung des menschlichen Geistes auf eine ausgezeichnete Weise ausgeprägt ist. Insofern hat man zu allen Zeiten eine Verwandtschaft des Platonismus mit christlichen Ideen gefunden, und allerdings wird man oft schon durch die Worte, welche Platon gebraucht, an die Urkunden des Christenthums erinnert. Allein theils Mangel an tiefer Einsicht und gründ-lichem Urtheil, theils die Sucht, das Christenthum zu verallge-meinern, hat neben der Aehnlichkeit und Verwandtschaft die Unter-schiede zwischen beiden übersehen und somit das Eigenthümliche und Vorzügliche des Christenthums verkannt, in welcher Be-ziehung die Lehren von der göttlichen Weltschöpfung und vom Bösen mit ihren Consequenzen nur angedeutet werden mögen. Indessen ist immerhin zuzugestehen, daß Platon mit manchen seiner religiös-sittlichen Lehren sich über den Kreis der griechischen Bildung erhoben hat, und dieselben gleichsam als eine Vor-ahnung oder Weissagung des Christenthums unter den Griechen angesehen werden können. Um so auffallender ist, daß er mit seiner Lehre vom Staat in so ganz und gar anderen Begriffen befangen ist, in Begriffen, durch welche, wie schon bemerkt wurde, die Achtung für die freie Persönlichkeit und die höhere Bestimmung des Menschen verletzt wird, indem sie den Menschen nur als Theil, Werkzeug und Mittel des Allgemeinen und Ganzen betrachten. Man hat gesagt, es sey darin der objective Charakter des griechischen Geistes ausgedrückt. Allerdings waren nach diesen

* Es hängt dieß doch wohl mit der S. 116 dieses Werkes angeführ-ten Bezeichnung der Materie zusammen; vergleiche auch die Anmerkung zu S. 118.

Grundsätzen die Verfassungen einzelner* griechischer Staaten gebildet, die im Alterthum Gegenstand der Bewunderung waren. Wenn hiedurch die Lehre des Platon bestimmt wurde, so hat gewiß auf der anderen Seite auch der Anblick der ungemäßigten Demokratie in Athen mitgewirkt, daß sich in ihm die entgegengesetzte Theorie, wornach der Einzelne mit seinem Glück, seiner Freiheit, seiner sittlichen Vollendung dem Staate aufgeopfert wird, um so schroffer ausbildete. Daß überhaupt der damalige Zustand des griechischen Volkes in religiöser, sittlicher und politischer Beziehung auf die philosophische Theorie des Platon von der Organisation des Staates Einfluß hatte, ist unverkennbar. Von dem Begriffe des Staates als eines göttlichen Institutes und von irgend einem theokratischen Element ist in der platonischen Philosophie keine Spur; vielmehr bezeichnet sie sehr scharf die heidnische Anschauung im Gegensatz gegen die christliche, während sie in anderen Theilen mit ihren religiösen und sittlichen Ideen ihrer Zeit weit vorangeeilt ist.

Was die Form der platonischen Philosophie anbelangt, so möge mit Hinweisung auf dasjenige, was darüber an verschiedenen Stellen dieses Werkes schon bemerkt wurde,** nur Ein Punkt etwas näher besprochen werden, nämlich die Einkleidung philosophischer Begriffe in Mythen, die dem Platon so ganz eigenthümlich ist. Diejenigen haben wohl Recht, welche sich diese eigenthümliche Form zunächst aus der geistigen Individualität des Platon, aus der Kraft und dem Reichthum seiner Phantasie erklären, welche unwillkührlich die philosophischen Begriffe zu anschaulichen Bildern gestaltete. Am leichtesten mochte dieß dem Platon da begegnen, wo er mit dem reinen speculativen Gedanken nicht hindringen oder durchdringen zu können glaubte. In dem Gefühl und Bewußtseyn, daß gewisse Gegenstände der Speculation sich mit dem reinen Gedanken nicht erfassen lassen,*** mochte Platon wohl auch willkührlich und absichtlich den Mythus zu Hülfe gerufen haben. Außerdem lag aber nach meiner Ueberzeugung ein Hauptmotiv noch darin, daß Platon durch die

* Vergl. auch S. 33 dieses Werkes.

** Vergl. S. 94 dieses Werkes.

*** Z. B. *τον μεν ουν πονητην και πατερα του παντος ευρειν τε εργον, και ευροντα, εις παντας αδυνατον λεγειν.*

mythische Einkleidung der philosophischen Ideen und Gedanken dem Inhalte seiner Lehre eine Beziehung zur öffentlichen Volksreligion geben wollte, nicht in dem Sinne, als wollte er dieselbe in der vorhandenen Gestalt bestätigen — denn er sprach sich gegen sie, so wie sie in der Homerischen Mythologie vorlag, entschieden aus, sondern vielmehr so: Er erkannte an, daß der reine Begriff, so wie er auf dem Gebiete des speculativen Denkens erzeugt wird, nicht Inhalt und Element einer Volksreligion seyn könne, sondern, um dieses zu werden, vermittelst der Darstellung in Personen, Handlungen und Thatsachen in den Kreis der Vorstellung gezogen werden müsse, daß aber immerhin auch für die Volksreligion und im Interesse derselben der Gedanke wahr und die Darstellung neben dem, daß sie den wahren Gedanken durchscheinen läßt, schön und edel seyn soll. Die Wahrheit der Gedanken, insbesondere und hauptsächlich die sittliche Wahrheit, vermißte er aber in den Mythen der Volksreligion, wie auch die schöne und edle Form; er wollte also zeigen, wie diese Mythen beschaffen seyn sollten, und vielleicht hoffte er durch Dichtung neuer, wahre Gedanken in schönen und edeln Formen verhüllender Mythen am schnellsten und sichersten auf die religiöse und sittliche Bildung des Volkes zu wirken, ja die öffentliche Religion zu reformiren. Wirklich sind es auch die für die Erkenntniß der Wahrheit und für die Sittlichkeit wichtigsten Gemüthszustände des Menschen und die wichtigsten Lehren der Theologie, welche Platon in mythischer Weise auffaßte und darstellte.

Gehen wir auf die geschichtliche Bedeutung der platonischen Philosophie (S. 128) über, so kommt die Beziehung derselben theils zu der Vergangenheit, theils zu der näheren und entfernteren Zukunft in Betracht. Was die erstere betrifft, so kann es natürlich nicht die Absicht, auch nicht von Interesse seyn, alle diejenigen früheren Philosophen nach einander aufzuzählen, deren Lehren in den platonischen Werken erwähnt und beurtheilt werden, sondern nur diejenigen können in Betracht kommen, von denen gesagt werden kann, daß sie wirklich einen bestimmenden Einfluß auf die platonische Philosophie ihrem Inhalt und ihrer Form nach gehabt haben. Diese sind aber Sokrates, die Eleaten, die Pythagoreer und Anaxagoras. Das Verhältniß Platons zu Sokrates ist bereits bezeichnet worden. Der Geist

der platonischen Philosophie ist wesentlich der sokratische; dieser drückt sich in der ganzen religiös-sittlichen Weltanschauung, aber auch in der dialectischen Kunst aus, und selbst auf die dialogische Form mag das Beispiel des immer und überall in lebendigem Gespräche lehrenden Sokrates nicht ohne Einfluß gewesen seyn. Dieser sokratische Geist war es, der dem Idealismus der Eleaten, wie dasselbe schon bei den Megarikern sich zeigte, die Fülle gab und sozusagen persönliches Leben einhauchte. Diesen eleatischen Idealismus wußte Platon aus seiner abstracten Starrheit in Bewegung und Fluß zu bringen durch seine Ideenlehre, indem hiedurch in die Einheit eine Mannigfaltigkeit von inneren Bestimmungen gebracht und der Uebergang der Einheit aus ihrem Seyn-an-sich in ihre Aeußerung vermittelt wurde. Und noch in anderer Beziehung überwand Platon das abstracte Wesen des eleatischen Idealismus, indem er der Idee an der Materie (man mag die platonische Lehre davon in dem einen oder dem anderen Sinne [Seite 117 dieses Werkes] auffassen) ein Object gab, in und an welchem sie sich zu einem erkennbaren Wirklichen reflectiren konnte. Mit dieser Lehre von der Materie setzte sich die platonische Physik in Beziehung zur jonischen Schule; aber unverkennbar ist, wie tief in jener, im Vergleich mit der Naturphilosophie der Jonier, die Materie im Werth gesunken, der Geist aber im Werth gestiegen ist. In den Lehren von Gott und von der Materie ist Platon zunächst dem Anaxagoras verwandt; allein der Fortschritt des speculativen Denkens und der dialectischen Vermittlung stellt sich auch hier sehr klar heraus; denn einerseits hat Platon die rohe Vorstellung von den Homoiomerien nicht aufgenommen, andererseits in der Ideenwelt dasjenige Glied bezeichnet, vermittelst dessen der Wille des Geistes in die Mannigfaltigkeit des Wirklichen übergeht. Wie sonach in dem theoretischen Theil das platonische System Prinzipien und Elemente der genannten früheren philosophischen Theorieen zu einer dem speculativen Denken und der Wirklichkeit entsprechenden Einheit zu verknüpfen suchte, so ist ferner auch der Einfluß der pythagoreischen Philosophie auf die Physik des Platon sowohl als auf die Ethik desselben nicht zu verkennen; denn der Grundcharakter und die Hauptrichtung auch dieser Philosophie ist religiös-sittlicher Art; die Prinzipien der Wirklichkeit sind in der

platonischen und der pythagoreischen Philosophie wesentlich dieselben; daß er aber mit seiner Ideenlehre sich über die pythagoreische Zahlenlehre erhoben und eine höhere Stufe der Gedankenbildung eingenommen habe, davon hatte Platon selbst ein sehr bestimmtes Bewußtseyn, wie aus der von Aristoteles aufbewahrten, S. 84 dieses Werkes angeführten Unterscheidung desselben zu entnehmen ist. Die dialektische Begriffsbildung und Verknüpfung ist der specifische Unterschied zwischen der platonischen und der pythagoreischen Philosophie; je bedeutender dieser ohne allen Zweifel in Absicht auf die ganze wissenschaftliche Construction und die wissenschaftliche Physiognomie des Systemes ist, um so gewisser haben diejenigen Unrecht, welche den Einfluß der pythagoreischen Philosophie auf die platonische als den bedeutendsten hervorheben oder gar allein berücksichtigen. Wohl trägt ein und zwar seinem Inhalt nach allerdings bedeutender Dialog Platons den Namen eines Pythagoreers: Timäus; aber gerade dieser Dialog zeichnet sich durch Mangel an dialektischer und Reichthum an mythisch-poetischer Behandlung aus.

Soll noch von der geschichtlichen Bedeutung der platonischen Philosophie in Beziehung zu ihrer näheren und entfernteren Zukunft die Rede seyn, so können darüber hier nur kurze Andeutungen gegeben werden, da sich diese Bedeutung erst im Fortgang unserer geschichtlichen Darstellung entwickeln und offenbaren wird. Es wird sich aber zeigen, daß die platonische Lehre in der Geschichte der griechischen Philosophie keine Entwicklung ihres eigenthümlichen wissenschaftlichen Charakters, ebensowenig Einfluß auf das wirkliche Leben ihrer Zeit und die Gestaltung desselben gewonnen hat, vielmehr bestimmt war, in späteren Zeiten als geistiges Element zur Bildung einer die Menschheit umgestaltenden Glaubens- und Sittenlehre mitzuwirken, so daß man sagen kann, die Vorsehung habe jetzt schon angefangen, die geistigen Mittel nicht im Interesse der Gegenwart, sondern für einen in der Zukunft erst auszuführenden großen Plan zu bereiten. Bei jener Mitwirkung zeigte sich nicht nur der wissenschaftliche Gehalt, sondern auch die mythisch-poetische Einkleidung bedeutungsvoll.

Gehen wir jetzt fort zur nächsten Geschichte der platonischen Philosophie, soweit sie noch in unseren Abschnitt (S. 87) fällt.

Der nächste Nachfolger des Platon in der Akademie war (S. 94).

2. Speusippos.

Nach den Nachrichten, die wir von seinen philosophischen Lehren haben, waren dieselben allerdings der platonischen Philosophie verwandt, aber auch in manchen Theilen von derselben abweichend. Es wird von ihm berichtet, er habe zuerst das Gemeinschaftliche in den Wissenschaften nachgewiesen und sie soviel als möglich mit einander verbunden; ferner, er habe den Grundsatz aufgestellt, daß, wer Etwas definiren wolle, Alles wissen müsse, denn derselbe habe die Unterschiede anzugeben, wodurch sich das zu Erklärende von allen anderen Dingen unterscheide; endlich, weil, um die Dinge zu erkennen, die Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten aufgesucht werden müssen, so habe Speusippos ein großes Werk von zehn Büchern geschrieben, worin er das Aehnliche in allen Dingen der ihm bekannten Welt nachzuweisen versucht habe.

Man hat richtig bemerkt, in allen diesen Behauptungen sey die platonische Idee leicht wieder zu erkennen, daß das Wissen Eines sey und das Einzelne nur in dieser Einheit, in der Gemeinschaft mit Allem begriffen werden könne; aber unrichtig ist der Beisatz, daß auf solche Weise die platonische Idee zum Gegenstand einer gelehrten Ausführung gemacht worden sey. Vielmehr muß man darin den Versuch sehen, die Idee in der Mannigfaltigkeit des Wirklichen nachzuweisen oder aufzuzeigen, was allerdings nothwendig in der Aufgabe liegt, das Wirkliche zu begreifen. Wenn und sofern dieses nicht gelingt, ist dieses Mißlingen entweder in der inneren Unwahrheit und Leere der Idee begründet, oder dem Mangel an Beobachtungsgabe, an Kraft des speculativen Denkens und dialectischer Gewandtheit zuzuschreiben.

Um so gewisser wich Speusippos in seinen kosmologischen Lehrsätzen von Platon ab; er behauptete nämlich, der erste Grund oder das Eins könne nicht als das Gute und Vollkommene an sich gedacht werden; das Schönste und Beste sey nicht im Anfang, sondern werde und entwickle sich erst aus dem Anfange. Dabei schwebte ihm dieselbe Analogie vor, die den ältesten

griechischen Naturphilosophen vorgeschwebt war, wie nämlich erst aus dem Saamen alles Lebendige wachsen und sich entwickeln müsse; womit die weitere Nachricht in Verbindung gesetzt werden könnte, daß Speusippos die Regierung aller Dinge einer thierischen Kraft übertragen habe. Endlich nahm schon Speusippos die pythagoreische Zahlenlehre auf, worin ihm noch entschiedener

3. Xenokrates

folgte (S. 94). Dieser suchte die philosophischen Begriffe auf mathematische Formeln zurückzuführen, und, indem er, gleichfalls die Zahlen zur Bezeichnung gebrauchend, recht deutlich und anschaulich nachweisen wollte, wie Gott durch verschiedene Mittelglieder und Stufen in die Erscheinungen über- und eingehe, verfiel er in allerlei sinnliche, phantastische und abergläubische Vorstellungen, was in bestimmter Beziehung auf die spätere sogenannte neu-platonische Philosophie ein wohl zu bemerkender Umstand ist.

Im Ganzen stellt sich das Resultat heraus, daß das Eigenthümliche des platonischen Philosophirens, das dialectische Denken, innerhalb der Schule selbst gar bald erschlaffte, eben damit die Philosophie den ächten wissenschaftlichen Charakter einbüßte.

F. Die peripatetische Schule.

1. Aristoteles.

Auch hier, wie bei Platon, müssen wir uns darauf beschränken, die allgemeinen und wesentlichen Grundzüge des Systems zu entwerfen:

Da man, um der Unwissenheit zu entgehen, zu philosophiren angefangen hat, so erhellt, daß man, um des Erkennens willen, das Wissen verfolgte, und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs willen. Dieß zeigt sich auch in dem äußerlichen Gang. Denn erst, nachdem man mit dem, was Bedürfniß und Bequemlichkeit ist, fertig war, hat man angefangen, eine solche Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen; und wie wir sagen, daß derjenige ein freier Mensch ist, der um seiner selbst, nicht um eines Anderen willen ist, so ist

auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften, weil sie allein um ihrer selbst willen ist. Darum wird man sie auch mit Recht nicht für einen menschlichen Besitz halten, denn vielfach ist die Natur des Menschen abhängig, so daß nach Simonides Gott allein diesen Preis hat. Aber unwürdig ist es des Menschen, die ihm angemessene Wissenschaft nicht zu suchen. Hätten freilich die Dichter Recht und wäre der Neid die Natur des Göttlichen, so müßten alle, die weiter hinausstreben, unglücklich seyn. Aber das Göttliche ist nicht neidisch, sondern nach dem Sprichwort schon lügen die Dichter viel und es ist nicht dafür zu halten, daß irgend eine Wissenschaft höheren Werth habe, als diese; denn die göttlichste ist die kostbarste. Gott ist die Ursache und das Prinzip von Allem und darum hat sie auch Gott allein oder am meisten. Nothwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften, als die Philosophie, keine aber ist vortrefflicher.

Also — die Philosophie ist die Wissenschaft um des Wissens willen, d. h. die Wissenschaft, die das Wissen rein als solches will und zu ihrem Gegenstand und Zweck hat. Wissenschaft aber ist Erkenntniß des Wirklichen aus Ursachen, d. h., wenn man erkennt nicht nur, daß Etwas ist und was es ist, sondern auch, warum es ist. Indem man nach diesen Ursachen des Wirklichen forscht, kommt man auf ein Allgemeines und Nothwendiges, Erstes und Unmittelbares, welches das am meisten Wißbare ist (*τα μαλιστα ἐπιστητα*), und hat man dieses Allgemeine, Nothwendige, Erste und Unmittelbare gefunden, so ist das Einzelne darnach zu bestimmen und zu beweisen.

Die Philosophie hat insofern zu ihrem Gegenstand und Inhalt

1) das Wahre, was durch Entdeckung der letzten Gründe und des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge erkannt wird. Darin besteht die Weisheit, als Erkenntniß der obersten Ursachen und Prinzipien dessen, was ist; der Zweck ist Wahrheit, *ἐπιστημη θεωρητικη*, *τελος ἀληθεια*; weil und sofern aber auf den Prinzipien, wie die Wahrheit für das Erkennen, so auch der Zweck für das Handeln beruht und die Vernunft die Einheit des Erkennens und Handelns ist; so hat die Philosophie zu ihrem Gegenstand und Inhalt auch

2) das Gute, welches erkannt wird, indem man den letzten Zweck wahrer menschlicher Bestrebungen entdeckt; dieß ist die *φρονησις*, der Zweck des Handelns; *ἐπιστημη πρακτικη, τελος ἐργον.*

Von der theoretischen Philosophie findet man bei Aristoteles verschiedene weitere Eintheilungen, je nach Verschiedenheit der Gesichtspunkte, welche dabei genommen werden; für unseren Zweck hat folgende das meiste Interesse: die theoretische Philosophie betrachtet entweder das Seyn an und für sich nach seinen allgemeinsten Bestimmungen und letzten Gründen, dieß ist die *πρωτη φιλοσοφια*; oder sie betrachtet das Seyn nach den in der Wirklichkeit vorhandenen Eigenschaften, Gattungen und Arten, *δευτερα φιλοσοφια*; beiden geht die Theorie von der Erkenntniß und Wissenschaft voran, welche jedoch selbst wieder mit der allgemeinen Biologie und der Psychologie des Menschen zusammenhängt.

Die Wissenschaftslehre.

Aristoteles unterscheidet an dem irdischen Leben drei Stufen, von welchen immer die untere die Grundlage und Bedingung, aber auch ein Element der höheren ist.

Die niedrigste Stufe ist die des vegetativen Lebens, welche sich auf Ernährung und Fortpflanzung beschränkt (*το θρεπτικον*); die zweite Stufe nimmt das empfindende Leben ein (*το αἰσθητικον*), mit welchem Empfänglichkeit für Lust und Unlust und ein Begehrungsvermögen verknüpft ist. Die Empfindungen werden zu Wahrnehmungen, indem sie durch besondere Sinnen-Organe vermittelt und in einem gemeinschaftlichen Sensorium (*κοινη αἰσθησις*) vereinigt werden. Aus wiederholten Wahrnehmungen bildet die Einbildungskraft (*φαντασια*) Vorstellungen, Bilder (*φαντασματα*); verbindet sich damit das Bewußtseyn der früheren Wahrnehmung, so ist dieß das Gedächtniß (*μνημη*), in welchem also eine Unterscheidung der Zeitverhältnisse stattfindet; wenn aber die Reproduction willkührlich oder selbstthätig von der Seele geschieht, so ist dieß Besinnung oder Erinnerung (*ἀναμνησις*), und damit beginnt die dritte Stufe des Lebens (das intelligente Leben). Erinnerungen, welche sich in Beziehung auf einen und denselben Gegenstand wiederholen,

zusammengefaßt, geben die Erfahrung (ἐμπειρια). Diese Erfahrung ist jedoch zum Wissen und zur Wissenschaft noch unzureichend, denn sie lehrt uns nicht, warum Etwas ist, auch wird in ihr das Wesentliche und Nothwendige an den Dingen von dem Außerwesentlichen und Zufälligen nicht unterschieden; endlich ist sie zu beschränkt, da sie sich immer nur auf einen einzelnen Gegenstand bezieht. Es muß der Verstand oder das Denken eintreten (νους, λογος, το διανοητικον, το λογιστικον). Dieser Verstand in seinem Zusammenhang mit der sinnlichen Wahrnehmung und in seiner Abhängigkeit von derselben ist der leidende (νους παθητικος); derselbe erhebt sich aber zu dem sich selbst in seinen reinen Formen und Bestimmungen denkenden, dem thätigen Verstand (νους ποιητικος). So entwickelt sich im Menschen das freie, reine Bewußtseyn des intelligenten Lebens, und in diesem Bewußtseyn geht ihm der Gedanke Gottes auf, denn das freithätige, sich selbst denkende Denken ist das Göttliche, was dem Menschen inwohnt, die Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste. Das Geschäft des Denkens in Absicht auf die Erkenntniß des Wirklichen ist 1) auf dem Wege der Induction (ἐπαγωγη) von dem Einzelnen aus Gedanken des Allgemeinen, Begriffe (νοησεις, νοηματα) zu bilden; 2) in dem Urtheil (ὑπολημψις) die Begriffe zu verbinden und zu trennen; 3) im Schlusse (λογιζεσθαι) die Urtheile so zu verknüpfen, daß das Einzelne und Besondere durch das Allgemeine bestimmt werde. Der Schluß, mit einem bestimmten Inhalt und einer bestimmten Aufgabe gefüllt, und auf die Erkenntniß der Wahrheit gerichtet, wird zum Beweise, denn der Schluß als solcher bewegt sich nur in der Form und ist gegen den Inhalt gleichgültig und kann also kein Wissen erzeugen; wenn er aber von den wesentlichen Bestimmungen der Sache ausgeht, und für die Erkenntniß das Besondere mit dem Allgemeinen, welches von jenem nicht gesondert ist, sondern in demselben Wirklichkeit gewonnen hat, vermittelt, wenn also der Schluß die der Sache entsprechende Bewegung des Begriffs ist; so wird er fähig, die objective Wahrheit zu bestimmen und ebendamit zum Beweise, so daß der Beweis für die Syllogismen der Zweck ist, den sie erreichen müssen, um als inhaltsvolle Formen das Wissen zu begründen, dessen Zweck die Wahrheit ist. Hiezu werden für

das Denken erfordert theils Gesetze, wodurch seine Bewegung geregelt wird, theils die Gedanken des Allgemeinen, die Begriffe. Jene sind das Gesetz des Widerspruchs und das aus ihm abgeleitete Gesetz des ausgeschlossenen dritten; was diese betrifft, so gelangt man allerdings auf dem Wege der Erfahrung zum Bewußtseyn des Allgemeinen, aber diese Erfahrung ist nicht die Ursache dieses Bewußtseyns, sondern diese Ursache ist die Thätigkeit der denkenden Vernunft, welche vermittelst dieser Thätigkeit sich der in dem *νους παθητικος* gegenständlich gewordenen Formbestimmungen als ihrer eigenen Bestimmungen bewußt wird und in dieser Identität mit dem objectiven Gehalt der in der Natur sich offenbarenden Vernunft die wahrhafte Wissenschaft, welche den Dingen gleich ist, erzeugt, indem sie jene Bestimmungen in ihrer ideellen Wahrheit aus sich selbst entwickelt.

Hieran knüpft sich wohl am schicklichsten sogleich ein kurzes Urtheil über die Uebereinstimmung, aber auch den Unterschied zwischen der aristotelischen und der platonischen Erkenntniß- und Wissenschaftslehre. Daß das Allgemeine, die Idee oder der Begriff das Wesenhafte der wirklichen Dinge ist, darin stimmen Beide mit einander überein; aber Platon faßte nach dem Urtheile des Aristoteles die Idee zu abstract für sich und in ihrem Verhältnisse zu den Dingen. Wenn Platon der Idee ein Seyn für sich gab, nur von einer Theilnahme der Dinge an den Ideen, als den Urbildern,* sprach; so dachte Aristoteles die Idee als den Dingen immanent; und so ist auch das Verhältniß der Idee zu dem sie denkenden Geiste bei beiden ein anderes; die platonische Lehre, daß die Ideen dem Geiste angeboren seyen, konnte Aristoteles nur von der Anlage zur Erkenntniß verstehen, aber die wirkliche Erkenntniß ist nach ihm durch eine vielfach vermittelte Thätigkeit des Geistes bedingt. Diese Erkenntniß ist nicht Erinnerung (eines im vormenschlichen Daseyn Erkannten), sondern eine Entwicklung und Vollendung des ursprünglich nur der Anlage nach in der Seele Vorhandenen.** Daß übrigens

* Metaph. I. *Το δε λεγειν, παραδειγματα αὐτα ἐιναι και μετεχειν αὐτων τἀλλα, κενολογειν ἐστι και μεταφορας λεγειν ποιητικας.*

** Die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Methode des Aristoteles und ihr Unterschied von der des Platon spricht sich sehr deutlich und bestimmt darin aus, daß er diejenige Geistesthätigkeit, wodurch das Allgemeine, der Begriff, das Prinzip erkannt wird, *ἀναλυειν* nennt.

diese Differenz auch die Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt berührt, kann hier vorerst nur angedeutet werden.

Die Lehre vom Denken hat Aristoteles in seinem sogenannten Organon ausführlicher und gründlicher behandelt, als irgend einer der früheren und späteren griechischen Philosophen. Dieses Organon bestehet aus fünf Abhandlungen; den Mittelpunkt bildet die Theorie des Schließens, welche einerseits die Lehren von dem Urtheile und dem Begriffe zu ihrer Voraussetzung, andererseits die Lehre von dem Beweise zu ihrem Zwecke hat, welcher Beweis aber selbst wieder in dem Begriffe, jedoch nicht in dem allgemeinen, sondern in dem concreten sich schließt.

In der Abhandlung von den Kategorieen (*περι κατηγοριων*) werden die Grundbegriffe des Denkens dargestellt; Aristoteles entnimmt sie der Sprache, in welcher die Redetheile diesen Grundbestimmungen des Denkens entsprechen; er zählt zehn Kategorieen auf, *ουσια*, *ποιον*, *ποσον*, *προς τι* (diese bezeichnen die Substantive, Adjective der Quantität, der Qualität und des Verhältnisses), *που*, *ποτε* (den Adjectiven und Adverbien des Raumes und der Zeit entsprechend), *κεισθαι*, *εχειν*, *ποιειν*, *πασχειν* (entsprechend dem Verbum in den verschiedenen Modificationen seiner Bedeutung). Es legt sich in dieser Behandlung die Ansicht des Aristoteles von der Sprache an den Tag, daß sie Bezeichnung des Gegenstandes (des Seyenden) und Ausdruck des Gedankens sey.

Dasselbe Verfahren beobachtet Aristoteles in der zweiten Abhandlung: *περι ερμηνειας*; er handelt hier von dem Urtheile, wie er dasselbe in der Sprache im Satze ausgedrückt findet. Er hebt zuerst die einzelnen Bestandtheile des Satzes hervor und zeigt sodann, wie dieselben vermittelst der Affirmation und Negation zu einem Satze verbunden werden, in welchem also erst das Wahre und das Falsche Ausdruck gewinnt.

Die dritte Abhandlung (*αναλυτικα*) handelt in dem ersten Hauptabschnitt (*αναλυτικα προτερα*) von dem Schlusse, in dem zweiten (*αναλυτικα υστερα*) von dem Beweise (*συλλογισμος επιστημονικος*); woran sich aus dem oben angeführten Grunde die Lehre von der Definition anschließt.

Die vierte Abhandlung, betitelt *τα τοπικα*, und die fünfte *περι σοφιστικων ελεγχων* befaßte er unter der

allgemeinen Bezeichnung: *διαλεκτικη*, von welcher er sagt, sie sey *πειραστικη, περι ὡν ἡ φιλοσοφια γνωριστικη*. In den *τοπικα* giebt nämlich Aristoteles die verschiedenen Gesichtspunkte (Oerter, *τοπους*) an, wornach ein Gegenstand, eine Aufgabe betrachtet und erforscht werden kann, um vermittelst dieser Reflexion die begriffsmäßige Bestimmung zu finden oder wenigstens vorzubereiten. In der letzten Abhandlung endlich zeigt Aristoteles, wie das gedankenlose Vorstellen zu Widersprüchen verleitet und in denselben gefangen werden kann, giebt aber auch die Methode an, wie solche Widersprüche vermittelst der näheren Bestimmung des vorliegenden Gegenstandes und der genauen sorgfältigen Scheidung der Begriffe aufgelöst werden können; dieß bezieht sich nicht nur auf die Trugschlüsse der Sophisten, sondern auch auf die dialectischen Kunststücke der Megariker. Uebrigens ist, um diese ganze Wissenschaftslehre des Aristoteles richtig aufzufassen und zu beurtheilen, noch zu bemerken, daß die Genauigkeit (oder Schärfe, Bestimmtheit, *ακριβεια*) der einzelnen Wissenschaften durch die Natur des jedesmal zu behandelnden Stoffes bedingt wird; daher ist ebendieß die Angelegenheit des wissenschaftlichen Denkens, daß er bei jedem Gegenstand, den er behandelt, nur denjenigen Grad von Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Einsicht hervorzubringen suche, dessen die Natur des Gegenstandes fähig ist. So ist z. B. bei der Naturwissenschaft zu bedenken, daß ihr Gegenstand und ihre Aufgabe nicht der reine Begriff ist, sondern der Begriff als die dem natürlichen Dinge immanente Form. Damit gehen wir zur Physik über.

Die Physik.

Die Hauptmomente, die hier in Betracht kommen, sind die Lehren von den Prinzipien der Natur und dem dadurch bestimmten Wesen und Leben derselben. Als Prinzipien der Natur bezeichnet Aristoteles die Materie (*ὑλη*), die Beraubung oder Negation (*στερησις*) und die Form (*εἰδος*). Von diesen drei Prinzipien ist das Zweite dasjenige, dessen Begriff und Bedeutung, wenigstens auf den ersten Blick, am wenigsten klar ist. Wer nun diesen Begriff und diese Bedeutung finden will, wird zuerst darauf merken, daß die Beraubung oder Negation die mittlere Stelle einnimmt, und, wenn er sodann bedenkt, daß die Form

nicht Etwas für sich ist, sondern ein Zustand der Materie, und zwar derjenige, in welchem sie die concrete Wirklichkeit hat; so wird er nothwendig auf den Gedanken geführt, daß mit dem Ausdrucke: Beraubung auch ein Zustand der Materie bezeichnet ist, und zwar ein solcher, welcher dem Zustande mit der Form, dem Zustand der concreten Wirklichkeit (wenigstens dem Begriffe nach) vorangeht, aus welchem also die ὑλη in diesen Zustand übergeht. Damit gewinnt er also den Begriff von dem Uebergang der Materie aus dem Zustande der Negation in den der Form, und daß die concrete Wirklichkeit durch diesen Uebergang vermittelt und bedingt ist. Das Naturwesen wird wirklich, indem die Materie aus dem Zustande der Negation in den der Form übergeht.* Nun fragt sich aber, wodurch dieser Uebergang bewirkt wird? Aristoteles antwortet: durch die Bewegung, und zwar, setzt er sogleich hinzu, nicht durch solche, die von außen kommt, sondern immanent ist; denn dadurch unterscheidet sich eben das natürliche Seyn von dem durch die Kunst hervorgebrachten, daß jenes die Bewegung in sich selbst hat, ursprünglich und an und für sich, und nicht auf zufällige Weise, dagegen keinem Kunstproduct der Antrieb zur Bewegung inwohnt. Die Natur ist das Prinzip der immanenten Selbstbewegung; und es ist nicht eine von außen kommende, sondern innerliche Bewegungskraft, welche den Uebergang der Materie aus der Negation in die Form bewirkt und vermittelst dieses Processes die Naturwesen ihrer concreten Wirklichkeit nach hervorbringt. Die Natur strebt vermöge eines ihr immanenten Prinzipes der Bewegung aus dem Zustande der Negation in den der Form und der concreten Wirklichkeit. Dieses Streben ist aber nicht ein zufälliges und ungebundenes, wie die Form ja selbst ein bestimmtes ist, in diesem Bestimmten erfüllt sich das Streben der Natur oder kommt zu seinem Ziele, zu seinem Zwecke; die Form ist also

* Aristoteles konnte sich offenbar das Naturwesen nur als gewordenes denken; da nun das Werden der Uebergang aus einem beziehungsweise Nicht-seyenden in ein beziehungsweise Seyendes ist; so lagen in jenem Gedanken zwei nähere Bestimmungen, nämlich der Begriff des (beziehungsweisen) Nicht-seyenden und der des (beziehungsweise) Seyenden; jener wird ursprünglich bezeichnet durch στερησις, dieser durch μορφη. Beide an sich und in ihrer Beziehung auf einander erfordern eine Substanz, ein Substrat; dieß ist die ὑλη.

zugleich der Zweck der Natur.* Freilich ist dieses zweckmäßige Streben der Natur nicht von Ueberlegung und Reflexion begleitet, aber es ist ungereimt, zu läugnen, daß Etwas zu einem Zweck geschehe, wenn man das Bewegende sich nicht berathschlagen sieht. Die Natur hat ebenso einen Zweck, wie die selbstbewußte Vernunft, und sie schafft, wie Gott, Nichts umsonst.

Aristoteles denkt also die Natur durchaus als thätig, producirend und zwar nach — wiewohl unbewußten — Zwecken (oder Begriffen), welche die den natürlichen Dingen immanenten Formbestimmungen sind. Dieses Produciren ist ein Streben aus dem Negativen in das Positive, aus dem (beziehungsweise) Unvollkommenen in das (beziehungsweise) Vollkommene, und zwar gilt dieses nicht nur von dem einzelnen Naturwesen für sich, sondern von allen in ihren Verhältnissen und Beziehungen zu einander. Die zweck- oder begriffsmäßige Productivität der Natur offenbart sich also darin, daß die Producte eine Reihe, ein System von Stufen bilden, so zwar, daß die niedrigere Stufe (als die relative Negation) die Voraussetzung und die Grundlage der nächst-höheren (als des relativ-Positiven) ist, aber auch ihrem wesentlichen Gehalt nach in diese höhere übergeht, aufgenommen wird. Die höchste Stufe hat demnach alle niedrigeren zu ihrer Voraussetzung, vereiniget aber in sich den wesentlichen Gehalt aller untergeordneten.

So finden wir bei Aristoteles als den leitenden Grundbegriff der Natur-Philosophie den der Entwicklung und zwar in einer Reinheit und Wahrheit, wie er selbst in neuerer Zeit nicht immer gefaßt wurde.

Mit diesem Grundbegriffe steht die aristotelische Lehre von der Seele in der innigsten Verbindung. Was nämlich in der unorganischen Sphäre der Natur blos Form, aber immanente, und daher eigenthümliche Form des unorganischen Körpers ist,

* Somit haben wir die vier Natur-Ursachen: caussa materialis, formalis, efficiens und finalis; die c. formalis und die c. finalis sind identisch, die c. efficiens ist nicht außer der Materie, sondern der Materie wesentlich immanent, also ist die c. materialis und die c. efficiens auch identisch; die c. materialis und die c. formalis unterscheiden sich blos wie das Vermögen und die Wirklichkeit, potentia und actus (*δυναμις*, *ἐντελεχεια*), nur dieser Unterschied besteht also auch zwischen c. efficiens und c. finalis.

das ist in der organischen Sphäre zur Potenz der Seele erhoben, und dieses Seelenleben hat selbst wieder verschiedene Stufen, wie dieß schon oben (S. 139, 140) angeführt wurde. Man kann also sagen, das Seelenleben in seiner fortschreitenden Entwicklung von der niedrigsten bis zur höchsten Stufe sey Zweck der Natur. Dieser Gedanke bestimmt sich näher und bewährt sich in der Lehre von dem Verhältniß zwischen Leib und Seele. Der Leib ist die bestimmbare Materie des lebendigen Individuums, die Seele das bestimmende Formprincip, die den organischen Leib als solchen bildende und vollendende Urform (*πρωτη ἐντελεχεια*). Alle lebendigen Körper sind Werkzeuge der Seele; die Körper der Thiere und der Pflanzen sind der Seele wegen. Jedes Organ ist eines Zweckes wegen, der Zweck aber ist eine Handlung; daher der gesammte Körper einer vollen (Gesammt=) Handlung wegen ist und diese volle (Gesammt=) Handlung ist die Seele, daher auch der Körper der Seele wegen ist und die Glieder der einzelnen Werke wegen, zu deren Ausführung sie von Natur bestimmt sind. Es ist daher das organische Glied ohne seine Verbindung mit der Seele nicht das in Wahrheit, was das Wort bezeichnet; nicht die Hand an und für sich ist Glied des Menschen, sondern die Hand, welche ihr Werk vollbringen kann, also die belebte Hand, als nicht belebt, ist sie kein Glied des Menschen. Es stehen daher alle Glieder in einer wesentlichen Beziehung auf das Leben, als ihren höchsten Zweck, und jedes Glied hat eine bestimmte Einrichtung, um den Organismus in lebendiger Thätigkeit zu erhalten. Daher kann auch auf dieser Stufe nicht mehr die Betrachtung aus blos materiellen Ursachen genügen, sondern sie muß darauf eingehen, weßwegen jedes Einzelne seinem Wesen nach so gestaltet ist. Dasselbe gilt auch von dem Verhältnisse zwischen Leib und Seele überhaupt. Deßhalb kann man auch nicht fragen, ob Seele und Leib in dem lebendigen Individuum Eins seyen oder verschieden; sie verhalten sich zu einander, wie bei dem Auge das Sehen und das körperliche Organ desselben (welches für sich nicht sieht). Als Form des Körpers ist die Seele nicht dasselbe, was der Körper, sondern das Prinzip der vollendeten Thätigkeit eines bestimmten Leibes, weßhalb auch jede blos allgemeine Beziehung der Seele zum Körper ganz unzulässig ist; denn nicht jede Seele kann in

jedem Leibe seyn und die Seelenwanderung * der Pythagoreer widerspricht geradezu dem Begriff der Seele. Dennoch setzt man (in einer gewöhnlichen Vorstellung) die Seele in den Leib und bringt beide ohne tiefere Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses zusammen. Man fügt wohl auch noch Etwas über die Beschaffenheit der Seele als des bewegenden und thätigen Prinzipes hinzu, ohne aber des Körpers zu gedenken, welcher für dieselbe geeignet ist, gleichsam als ob jede Seele an jeden beliebigen Körper sich machen könne, wie wenn die Baukunst sich an die Flöte machen wollte. Wie jede Kunst von ihren Werkzeugen Gebrauch machen muß, so die Seele von ihrem Leib.

An die so bestimmte Lehre von der Seele und ihrem Verhältnisse zu dem Körper schließt sich sehr einfach die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele an, ob sie in dem aristotelischen Systeme begründet sey, ob und wie sich Aristoteles darüber ausspreche? Die Ansichten hierüber sind auch in der neuesten Zeit sehr verschieden; denn Einige behaupten, der Zusammenhang der aristotelischen Lehre beweise deutlich, daß Aristoteles an eine Unsterblichkeit des einzelnen vernünftigen Wesens nicht dachte, der allgemeinen Vernunft aber ein ewiges Seyn und unsterbliches Wesen in Gott beilegte; Andere dagegen, man habe dem Aristoteles fälschlich Schuld gegeben, die Unsterblichkeit der Seele verworfen zu haben; sowenig als den höchsten göttlichen Beruf des Menschen, habe er die unsterbliche göttliche Natur des denkenden Geistes in der sterblichen Hülle verkannt.

Zu bedauern ist, daß der Dialog Eudemos, in welchem Aristoteles jene Lehre abgehandelt zu haben scheint, verloren gieng; was aus den vorhandenen Schriften entnommen werden kann, ist Folgendes:

Es ist bereits angeführt worden, daß nach der Lehre des Aristoteles die menschliche Seele sich durch verschiedeue Stufen hindurch bis zu demjenigen Momente entwickelt, wo der Geist

* Die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung ist vielmehr auf den Gedanken gebaut, daß jede Seele den ihr angemessenen oder entsprechenden Leib erhalte, vielleicht gar suche; wobei freilich vorausgesetzt wird, daß einer Seele in Folge ihres sittlichen Verhaltens der gegenwärtige Leib nicht mehr entspreche, so zu sagen ein Widerspruch zwischen ihnen sich gebildet habe.

sich selbst in seinen immanenten Bestimmungen denkt und eben= darin das Wissen von dem Seyn erzeugt, d. h. bis zum Mo= mente der reinen Vernunftthätigkeit. Von dieser reinen Vernunft sagt nun Aristoteles, sie habe keine Gemeinschaft mit der Thätig= keit des Körpers, sie gehe über das natürliche und individuelle Seelenleben hinaus, sey von Allem das zuerst Entstandene (*προ-γενεστατον*), sie werde nicht, gehe von Außen in den Menschen ein, sie sey unvergänglich, während das individuelle Seelenleben vergänglich ist, sie sey ewiges Leben und Seligkeit. Wie ist nun dieses Alles zu deuten und zu fassen — in Beziehung auf die Frage nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele?

Soviel ist gewiß, daß die Seele mit denjenigen Bestimmungen, womit sie die Form eines menschlichen Körpers ist, also nach dieser ihrer leiblich=bestimmten Individualität nicht unsterblich, sondern vergänglich mit dem Körper ist. Der sich selbst in seinen reinen Bestimmungen denkende Geist ist unsterblich, weil und sofern er sich in diesem reinen Sich=selbst=denken über alle leib= liche Bestimmtheit erhoben und von derselben befreit hat; als solcher ist er auch vom Körper verschieden. Aber nun fragt sich, ob er nach diesen Bestimmungen ein für=sich=bestehendes Wesen, eine Substanz ist oder etwa nur den Werth einer Function hat? Für die Bejahung des ersteren scheint der Ausdruck des Aristo= teles zu sprechen, daß die Vernunft (*νους*) nur von Außen her= einkommen könne (*θυραθεν επεισιεναι*) und göttlichen Ursprungs sey; allein dieß hat doch auch wieder seine bedeutende Schwierig= keit. Denn diese vernünftige Substanz muß ja doch wohl (sub- stantialiter) identisch seyn mit der Seele, welche und sofern sie die Form und Entelechie des Körpers ist, weil die Vernunft (*νους ποιητικος*) die höchste Entwicklung und Vollendung des *νους παθητικος* ist, welcher ohne allen Zweifel mit dem sinnlichen und leiblichen Leben in der innigsten Beziehung steht. Man müßte also (consequenterweise) auch von der Seele schon, sofern sie die Form des Körpers ist, sagen, sie komme von Außen her= ein und sey göttlichen Ursprungs, nämlich nach ihrem Wesen an sich; — ist nun aber dieses mit der ganzen naturphilosophischen Anschauungsweise des Aristoteles zu vereinigen? Diese Frage kann wohl nicht entschieden werden, ohne auch die aristotelische Theologie zu berücksichtigen. Jedenfalls hätten wir das Resultat,

daß, wenn Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele gelehrt hat, er dieselbe nicht auf die leiblich- und sinnlich-bestimmte Individualität der Seele — denn diese ist mit dem Leib vergänglich — sondern einzig und allein auf das reine, vernünftige Wesen des Geistes, als des denkenden, bezog, womit aber freilich die Persönlichkeit nicht negirt ist, denn die Persönlichkeit des Geistes kann ja wohl auch ohne die leiblich-sinnliche Bestimmtheit gedacht werden; vielmehr müßte man in dieser Auffassung die Lauterkeit des speculativen Gedankens erkennen.

Gehen wir auf die Naturphilosophie zurück:

Nach dem Grundbegriffe von der Natur, daß in ihr eine fortschreitende Entwicklung von niedrigeren zu immer höheren Stufen ist, bildet der Mensch das Ziel und den Mittelpunkt der ganzen Natur — und zwar nach Leib und Seele; als denkender Geist erhebt sich die Seele sogar über die Natur und wird einer über das Natürliche hinausgehenden Erkenntniß fähig.

Die Metaphysik.

Der Gegenstand und Inhalt derselben ist

1) das reine Seyn (*το ὀν ἡ ὀν*) mit seinen Grundbestimmungen, den zehn Kategorieen, die bereits S. 141 erwähnt worden sind; diese sind die ewigen, unveränderlichen Wesenheiten und die ersten Ursachen, welche den objectiven Grund des Seyns enthalten, und als Zweck in dem Denken der göttlichen Vernunft begründet.

2) Gott. Außer den sinnlich-wahrnehmbaren Wesenheiten, die beweglich und veränderlich sind, muß eine ewige, unbewegliche Wesenheit seyn, welche das Prinzip aller Bewegung ist und das zuerst Bewegende. Dieses Prinzip ist reine, absolute Thätigkeit (actus purus), reine Vernunft, reines Denken, höchste geistige Einheit ohne räumliche Ausdehnung, theillos und untrennbar, höchste geistige Macht, in ihrer ewigen Thätigkeit sich auf sich selbst, als auf das Beste und Vortrefflichste beziehend, die Welt ordnend und zusammenhaltend und im Verhältniß zu derselben weder das rein Innerliche noch das blos Aeußerliche, sondern die immanente Einheit, welche sich in der Erscheinungswelt manifestirt, so daß diese zu dem Göttlichen sich verhält, wie das Heer zum Feldherrn; denn bei dem Heere ist das Gute

in der Ordnung und in dem Feldherrn enthalten, doch in diesem noch in höherem Grad, sofern der Feldherr nicht durch die Ordnung, sondern diese durch den Feldherrn ist. Das Denken Gottes ist That und seine Thaten sind die Prinzipien, durch welche die gesammte Welt erst Seyn und Wahrheit gewinnt. Gott ist Leben und absolute Seligkeit; er bedarf der Handlung nicht, um Etwas zu erstreben, sondern enthält in sich selbst Alles, um dessen willen alle übrigen Wesen thätig sind; seine Thätigkeit ist stets wirksam und mühelos, weil sie nicht aus dem Vermögen erst zur Wirklichkeit strebt.

Die Ethik.

Die praktische Philosophie ist nach dem Aristoteles im Ganzen Eins mit der Politik im weiteren Sinne des Wortes. Diese Politik umfaßt nämlich alle Forschungen, welche menschliche Güter zu ihrem Gegenstande haben, sowohl die Güter des Einzelnen, als die des Hauswesens und die des Staates; daher nimmt Aristoteles drei Haupttheile der Politik oder der Ethik im weitern Sinne des Wortes an, nämlich die Ethik im engeren Sinne, die Oekonomik, und die Politik im engeren Sinne. Ihr Verhältniß zu einander bestimmt er so:

Die Grundlage der ganzen Politik oder Ethik im weiteren Sinne des Wortes macht die Ethik im engeren Sinne, welche das sittliche Gut des einzelnen Menschen, des Individuums betrachtet; denn im Staate kann Nichts ausgeführt werden, wenn nicht bei dem Einzelnen gute Sitten vorhanden sind. Dieser Ethik folgt dann die Oekonomik, welche von der guten Einrichtung des Hauswesens handelt; denn das Hauswesen oder die Familie ist das Element der bürgerlichen oder politischen Verbindung. In der Lehre vom Staate concentrirt sich also bei Aristoteles die ganze Ethik. Was aber zunächst die Ethik, als die Grundlage der gesammten praktischen Philosophie betrifft, so sind die Hauptgedanken folgende:

Da der Zweck Dasjenige ist, um dessen willen Etwas begehrt wird, so muß es einen letzten Zweck geben, den wir um seiner selbst willen und um dessen willen wir alles andere begehren; denn würde sich ein Zweck immer wieder ins Unendliche fort auf einen anderen beziehen; so wäre ja gar kein Begehren

möglich und wirklich. Dieser letzte Zweck muß etwas Vollendetes und Vollkommenes seyn und so beschaffen, daß er zureichend ist, d. h. daß in ihm alle Wünsche erfüllt und befriediget sind. Dieß ist nun nach der allgemeinen Uebereinstimmung die Glückseligkeit; aber, worin die Glückseligkeit bestehe, darüber sind die Menschen uneinig. Es muß demnach der Begriff menschlicher Glückseligkeit genauer untersucht und bestimmt werden. Man findet ihn, wenn man das *ἔργον ἴδιον* des Menschen betrachtet. Der Mensch hat ein solches, ebensowohl als das Auge, die Hand, der Zimmermann u. s. w. Dieses *ἔργον ἴδιον* des Menschen ist nicht das Leben, denn dieses hat er mit den Pflanzen gemein, auch nicht die Empfindung, denn diese hat er mit den Thieren gemein, sondern *ἐνεργεια ψυχης κατα λογου ἡ μη ἀνευ λογου κατ' ἀρετην-ἐν βιῳ τελειῳ* setzt Aristoteles hinzu: denn die Tugend als solche reicht nicht zur Glückseligkeit hin, sondern sie muß auch verwirklichet und ausgeübt werden, wozu die äußeren Güter unentbehrlich sind. So würden wir keinen Menschen glückselig preisen, der zwar die Fertigkeit der Tugend besäße, aber sein ganzes Leben hindurch schliefe. Auch ist es, wo nicht unmöglich, doch schwer, Gutes zu thun, ohne Begleitung äußerer Güter; sie sind zum Theil die nothwendigen Werkzeuge jeder Handlung; der Mangel anderer, wie der hohen Geburt, wohlgerathener Kinder, der Schönheit u. s. w., befleckt die Glückseligkeit; ferner muß *βιος τελειος* nicht nur als ein dem inneren Werth und Gehalt nach vollendetes, d. h. mit allen, auch den äußeren Gütern geschmücktes, sondern auch als ein der Zeit nach vollendetes Leben genommen werden; denn die Glückseligkeit muß ununterbrochen dauern und höchste Selbstständigkeit in sich schließen.

Also Tugend und der Besitz äußerer Güter machen die menschliche Glückseligkeit, das höchste Gut aus. Dabei verkannte aber Aristoteles den ungleichen Werth dieser zwei Elemente keineswegs; er spricht sich darüber so aus: da die Glückseligkeit die höchste Selbstständigkeit in sich schließt, nichts aber diese Eigenschaft in höherem Grade enthält, als die sittliche Güte oder die Tugend, so beruht das höchste Gut hauptsächlich auf dieser. Die äußeren Güter vermehren zwar allerdings die Glückseligkeit und schmücken das Leben; doch wenn sie auch fehlen, selbst bei großem Unglück (denn kleines wird den Tugendhaften gar nicht berühren),

vermag der Glanz der Tugend durchzudringen, indem sich Adel und Seelengröße im Ertragen zeigt, weßhalb denn auch der Tugendhafte nie elend werden kann.

Dieses konnte Aristoteles um so gewisser behaupten, weil er anerkannte, daß die vernünftige Thätigkeit, als die dem Menschen eigenthümliche, mit Vergnügen verbunden sey, wodurch jene Thätigkeit vervollkommnet werde. Es kommt jetzt nur darauf an, die vernünftige Thätigkeit genauer zu bestimmen, was sie sey und worin sie bestehe. — Er thut dieß

1) im Besonderen, in Beziehung auf die besonderen Handlungen, die im menschlichen Leben vorkommen können. In dieser Hinsicht findet er die vernünftige Thätigkeit darin, daß man Einiges gar nicht thue, wie z. B. Ehebruch, Mord, Diebstahl, in dem Uebrigen weder zu viel noch zu wenig, d. h. überall das Mittelmaaß (*το μεσον*) beobachte. Dieß bezieht sich offenbar auf die natürlichen Gefühle und Begierden und von diesem Theile gilt es zunächst und eigentlich, was Aristoteles sagt: daß die Bestimmungen nicht mit wissenschaftlicher Strenge und Schärfe gegeben werden können. Diese strenge wissenschaftliche Methode taugt hieher nicht, sondern hier waltet Ueberlegung und Erwägung der Verhältnisse nach Maßgabe des sittlichen Bewußtseyns.

Betrachtet man dann aber die Frage nach der vernünftigen Thätigkeit

2) im Allgemeinen, in Hinsicht auf den allgemeinen Zweck und Plan des Lebens, so besteht sie in dem Denken, sofern dieses die ganz eigenthümliche, ausgezeichnete Thätigkeit des Menschen, als vernünftigen Wesens, ist. Darin findet Aristoteles den höchsten Grad menschlicher Vollkommenheit, und zwar aus folgenden Gründen:

Das Denken ist die edelste Thätigkeit des edelsten Theiles des Menschen; es gewährt das reinste und dauerhafteste Vergnügen, welches ohne alle Unterbrechung genossen werden kann, da hingegen jedes andere Vergnügen, als von äußeren Bedingungen abhängig, Unterbrechungen leiden muß; ferner ist das Denken diejenige Thätigkeit, welche wir um ihrer selbst willen ausüben, welche also ihren Zweck in sich selbst hat und erfüllt; endlich ist das Denken dasjenige, was der Mensch mit Gott gemein hat, daher Aristoteles diese Vollkommenheit des Menschen

auch die göttliche nennt. Wenn also Aristoteles drei Lebensarten unterscheidet: das Genuß-Leben (*βιος ἡδονικος*), das praktische, handelnde (*β. πρακτικος*) und das betrachtende, contemplative (*β. θεωρητικος*), so giebt er dem letzteren den höchsten ethischen Werth, und bezeichnet dasselbe als dasjenige, wodurch wir der Gottheit ähnlich und Gegenstand ihres besonderen Wohlgefallens und ihrer besonderen Fürsorge werden. Dieses hängt genau mit der früher angeführten Lehre des Aristoteles zusammen, daß Gott nicht als praktische, sondern nur als theoretische Vernunft gedacht werden dürfe.

Neben diesen Untersuchungen über den ethischen Zweck oder das ethische Gut finden sich in der allgemeinen praktischen Philosophie des Aristoteles auch noch andere über die sittliche Freiheit der Handlungen, welche an sich schon Interesse haben, noch mehr aber darum, weil der Begriff und das Wesen der Freiheit von den früheren griechischen Philosophen, namentlich auch von Platon, fast ganz unberührt, wenigstens unerörtert geblieben war.

Aristoteles geht auch hier von der Beobachtung aus, daß die Tugend etwas sey, was auf Lob Anspruch macht, wie hingegen das Laster der Tadel treffe; er bemerkt sodann, daß Tugend und Laster nicht eine blos natürliche Anlage seyn können, weil wir um der natürlichen Anlagen willen weder gelobt noch getadelt werden, sondern sie müssen vielmehr etwas durch selbstthätige Uebung Erworbenes seyn.

Um tugendhaft zu seyn, dazu gehört freie Entschließung um der Tugend selbst willen und Besonnenheit des Handelns. Diese Sätze geben ihm Veranlassung, über Freiheit und Willkühr und das Gegentheil, den Zwang, philosophische Untersuchungen anzustellen. Dabei bekämpft Aristoteles zugleich die sokratische Lehre, daß das Thun des Guten die unmittelbare und nothwendige Folge von dem Wissen des Guten sey.

Er stellt den allgemeinen Satz auf, daß diejenige Handlung als freiwillig zu betrachten sey, wozu der Bestimmungsgrund in dem Handelnden selbst liege, und wovon der Handelnde auch die einzelnen Momente, auf welchen die Handlung beruht, kenne. Dabei entging aber dem Aristoteles nicht, daß in manchen Fällen der Bestimmungsgrund zum Handeln von Außen gegeben wird, auch der Handelnde nicht aller Momente der Handlung sich

wußt ist, ohne daß darum die Freiheit der Handlung aufgehoben wird. Darnach muß es auch verstanden werden, wenn Aristoteles dem Freiwilligen dasjenige entgegensetzt, was man aus Zwang oder Unwissenheit thue. Denn unter dem Zwange versteht Aristoteles nur den physischen, nicht den sogenannten moralischen — und unter der Unwissenheit die unverschuldete, nicht die verschuldete; denn psychologischer Zwang und verschuldete Unwissenheit hebt nach ihm das Freiwillige und also die Imputation nicht auf.

Der höchste Grad des Freiwilligen zeigt sich da, wo Wahl ist; denn diese ist ein durch Ueberlegung bestimmtes Wissen dessen, was in unserer Gewalt ist und zur Erreichung eines Zweckes dient; es kommt daher allein den verständigen und vernünftigen Wesen zu.

Im Allgemeinen besteht die Tugend nach Aristoteles nicht in einzelnen Handlungen, sondern in einer dem ganzen Handeln zu Grund liegenden, dauernden, gleichförmigen, durch Freiheit und Uebung erworbenen Gesinnung.

Von den besonderen ethischen Begriffen und Lehren des Aristoteles möchten hier die vom Recht und von der Gerechtigkeit besondere Erwähnung verdienen; sie machen auch den Uebergang zur Politik.

Die Gerechtigkeit ist theils der Inbegriff aller Tugenden des Menschen gegenüber von anderen, theils aber auch die besondere Tugend, vermöge welcher wir den Grundsatz der Gleichheit zwischen den Menschen zu beobachten, Jedem auf gleiche Weise das Seine zu geben geneigt sind.

Das Recht ist also die Norm der Gleichheit, daß Keiner weder beeinträchtige, noch beeinträchtiget werde.

Dieses Recht findet nur zwischen Personen Statt, also da, wo mehrere Menschen sich als freie und gleiche Glieder zu einer Gesellschaft vereinigen.

Dieß giebt das gesellschaftliche Recht (*δικαιον πολιτικον*). Dieses ist entweder das positive (*νομικον*), oder das natürliche (*φυσικον*). Dieses hat überall seine unveränderliche Gültigkeit, jenes bekommt diese Gültigkeit und Kraft erst in Folge der Anordnung. Aristoteles vertheidiget den Begriff des Naturrechts gegen die Lehre, daß alles sogenannte Recht zufällig und veränderlich sey.

Diese Lehren führen auf seine Politik.

Der Gegenstand derselben ist der Staat. Die Entstehung und die Einrichtung des Staates construirt Aristoteles wieder ganz im Geiste seiner Methode so, daß er vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt und dabei von der Beobachtung des Wirklichen ausgeht, was ihn vor mancherlei Verirrungen bewahrte, in die namentlich Platon verfallen war (man nehme nur die Familie).

Das erste Element der bürgerlichen Verbindung ist die Familie.

Diese begreift aber wieder mehrere Verhältnisse in sich, nämlich das eheliche Verhältniß, das zwischen Eltern und Kindern, das zwischen Herrn und Sklaven oder Leibeigenen.

Dem ersten Verhältniß giebt Aristoteles den aristokratischen Charakter, dem zweiten den monarchischen, und in Beziehung auf das dritte sagt er, daß dasselbe gar nicht durch ein Recht des Leibeigenen bestimmt sey (denn er hat keines), sondern einzig und allein durch den Nutzen des Herrn. Sehr interessant sind bei Aristoteles die Untersuchungen, ob die Sklaverei in dem Naturrechte gegründet und mit demselben vereinbar sey oder nicht. Man sieht deutlich, wie das ursprünglich sittliche und rechtliche Gefühl für Menschenwürde mit den Ansichten und Grundsätzen der Zeit im Kampf liegt; denn die gesetzliche Sklaverei, wie sie in Folge von Kriegsgefangenschaft Statt fand (*την κατα πολεμον δουλειαν*), kann er nicht vertheidigen, sondern muß darin nach seinen eigenen Grundsätzen einen (wenigstens möglichen) Widerspruch erkennen. Der Ansicht aber, daß die Sklaverei gegen das natürliche Recht sey, weiß er in Wahrheit Nichts entgegenzuhalten, als daß diejenigen, die sich zum Menschen verhalten, wie der Leib zur Seele oder das Thier zum Menschen, von Natur Sklaven seyen, und ihnen am zuträglichsten sey, auf solche Weise beherrscht zu werden (*φυσει δουλοι, πανταχου δουλοι, ὁις και συμφερει το δουλευειν και δικαιον ἐστι*, Politic. I, 2. §. 13. 15. 18.).

Aus der Familie entstehen sodann Gemeinden, Städte, und aus diesen Staaten. Es unterscheidet sich aber der Staat von diesen besonderen Gemeinschaften theils durch die Größe, theils durch den Zweck. Der Staat ist nämlich die vollkommene, sich selbst genügende Vereinigung mehrerer Gesellschaften zur Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse, der sinnlichen nicht nur,

sondern auch der geistigen. Denn der Staat ist nothwendig nicht nur zur Erreichung der Glückseligkeit, sondern auch zur sittlichen Erziehung, welcher daher Aristoteles besondere Aufmerksamkeit widmet. Um jenen Zweck zu erreichen, bedarf es der Gesetzgebung, der Ausführung der Beschlüsse und der Gerechtigkeitspflege, d. h. wie wir es ausdrücken würden, der gesetzgebenden, vollziehenden und richterlichen Gewalt.

Die Gränzen dieser Gewalten müssen durch Fundamental-Gesetze bestimmt werden und die Art und Weise, wie diese Gewalten jenen Gesetzen gemäß durch Einzelne oder durch Collegien verwaltet werden, macht die Constitution des Staates aus. Aristoteles bemerkt, daß das Subject der Staatsgewalt entweder Eines, oder Einige, oder Viele seyen. Immer aber soll der Zweck des Staates das gemeine Beste, das öffentliche Wohl seyn. Wird dieser Zweck wirklich verfolgt; so hat man entweder Monarchie, oder Aristokratie, oder Republik; im Gegentheil Tyrannei, Oligarchie, Demokratie. Uebrigens behauptet Aristoteles, daß die Gebildeten und Tugendhaften, als solche, das Recht haben zu regieren, denn sie sind, wie Aristoteles sich ausdrückt, die ewigen Könige in der Natur, und damit stimmt dann wohl die weitere Behauptung überein, daß, weil der Zweck der Regierung das gemeine Beste ist, nicht der Mensch oder die Person, sondern die Vernunft herrschen soll, und die Bestimmung des Regenten die sey, daß er *φυλαξτου δικαιου* ist.

Aristoteles sucht dann auch die beste Staatsform zu bestimmen, aber nicht mit dem idealen Geiste des Platon, sondern mit umsichtiger, besonnener Ueberlegung der besonderen Verhältnisse; er stellt zu dem Ende Betrachtungen an über die drei verschiedenen Staatsformen, über die wirklich bestehenden Staatsverfassungen (ein eigenes Werk hierüber von Aristoteles ist leider verloren gegangen), über die Mittel und Bedingungen, durch welche und unter welchen ein Staat sich erhalten könne, über Staatsumwälzungen u. s. f. Dieses Alles ist keines Auszuges fähig. Ebensowenig gehört hieher der Inhalt seiner Oekonomik.

Dieser dem Zweck des Werkes entsprechenden kurzen Darstellung der Philosophie des Aristoteles möge wieder eine Beurtheilung des wissenschaftlichen Werthes und der geschichtlichen Bedeutung derselben folgen, so daß damit eine Vergleichung mit

der platonischen verbunden wird, sofern Platon und Aristoteles die Heroen der griechischen Philosophie sind.

Betrachten wir also die zwei Systeme im Großen und Allgemeinen, so haben sie mit einander gemein, daß ihnen im Wesentlichen dieselbe Unterscheidung der drei Theile der Philosophie, Logik, Physik und Ethik zum Grunde liegt, welche man allerdings, wenn man die Worte im Sinn der Alten nimmt, als erschöpfend ansehen kann.

Aber bei dieser Uebereinstimmung finden wir denn sogleich auch eine sehr auffallende und wichtige Verschiedenheit.

Bei Platon nämlich sind diese drei Theile überall und immer mit einander vereinigt und in einander gearbeitet; sie erscheinen überall und immer als Theile Eines organischen Ganzen, die ohne einander nicht gedacht und behandelt werden können. Die Logik ist nicht nur mit ihren formellen Gesetzen und Bestimmungen in der Physik und Ethik gegenwärtig, sondern auch der wichtigste Theil ihres Inhaltes, ihre Grundlehre von den Ideen hängt mit den physischen und ethischen Lehren aufs Genaueste zusammen. Jene Ideenlehre ist in der Physik Prinzip der Weltbildung und der Weltbetrachtung, und giebt ebenso der Ethik ihr Prinzip und ihren Gehalt. Physik und Ethik selbst aber werden von Platon immer in ihrer gegenseitigen Verbindung, in ihrer Wechselwirkung mit einander betrachtet; man erinnere sich nur an die platonischen Lehren von Gott und der Seele, die ebensowohl der Ethik als der Physik angehören. Man kann also sagen: Platon unterscheidet allerdings drei Theile der Philosophie, aber er sieht und behandelt sie durchaus als unabtrennliche Theile einer Einheit, Eines Ganzen, welches nur in dieser innigen Wechselwirkung sein Bestehen hat, wie auch die einzelnen Theile nur in dieser Einheit sind und bestehen. Bei Aristoteles dagegen sind sie aus der Einheit herausgetreten und haben ein Bestehen für sich, ja beziehungsweise unabhängig von einander gefunden.

Fragen wir nach den Gründen und nach den Folgen dieses Verfahrens.

Der Hauptgrund lag in der eigenthümlichen Richtung des aristotelischen Geistes,* die sich dann natürlich auch die ent-

* Vergl. Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. 1. S. 371.

sprechende angemessene Methode schuf. Aristoteles liebte, von der Beobachtung des Wirklichen auszugehen, knüpfte daher sein Nachdenken an verschiedene Gegenstände bald da, bald dort an, und begnügte sich, das Besondere im Begriffe zu fassen. So ergaben sich ihm von selbst nicht nur mehrere verschiedene, sondern auch von einander unabhängige Gebiete der Wissenschaft. Damit war dann freilich das Bemühen nicht ausgeschlossen, für diese Gebiete doch noch einen gemeinsamen Mittelpunkt und ein gemeinsames Band zu suchen. Aristoteles erkannte auch diese Aufgabe und dieses Bedürfniß für die Wissenschaft an; er suchte auch, jene zu lösen, dieses zu befriedigen. Aber auch hier offenbarte sich die Eigenthümlichkeit seines wissenschaftlichen Denkens und seiner wissenschaftlichen Methode. Aus dieser Eigenthümlichkeit gieng die Metaphysik hervor, zunächst als die Wissenschaft von den höchsten allgemeinen Bestimmungen des Seyns und des Denkens. Diese war ihm das nächst-höhere Allgemeine über jenen drei besonderen Gebieten der Logik, Physik und Ethik. Allein damit war freilich die Einheit des speculativen Gedankens noch nicht gefunden und gegeben, noch weniger die Einheit des Systemes. Was diese betrifft, so war er überzeugt, daß es dem menschlichen Denken nicht gelingen könne, sie zu erreichen und zu vollenden. Er hatte dafür zwei Gründe:

Einmal drang sich ihm, eben in der besonderen Betrachtung der besonderen Gegenstände, indem er sich ganz in die eigenthümliche Beschaffenheit derselben hineindachte, die Ueberzeugung auf, daß nicht auf alle dasselbe wissenschaftliche Verfahren und dieselbe wissenschaftliche Behandlung anwendbar sey. Dieß ist, sagt Aristoteles,* eben die Angelegenheit des wissenschaftlichen Denkers, daß er bei jedem Gegenstand, den er behandelt, nur denjenigen Grad von Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Einsicht hervorzubringen suche, dessen die Natur des Gegenstandes fähig ist.

Schon mit dieser Ansicht und Ueberzeugung konnte Einheit des Systemes nicht bestehen. Hiezu kam der weitere Grund, der sich dem Aristoteles auch an dem Beispiel der platonischen Philosophie bewährte.

* Vergl. S. 143 dieses Werkes.

Jener gemeinsame Mittelpunkt und jenes gemeinsame Band, worin alle die besonderen Gebiete der Wissenschaft zur Einheit gesammelt und verbunden werden sollten, kann nur die Idee Gottes seyn. Nun erkannte Aristoteles freilich die Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee mit derselben Ueberzeugung an, wie Platon. Auch seine speculative Vernunft setzte Gott als die Ursache und den Zweck, als Anfang und Ende des Daseyns, und zwar wollte sein Verstand sich nicht mit einer Idee begnügen, die, nur Gegenstand des reinen Denkens und der begeisterten Phantasie, über dem Endlichen schwebt, sondern die Idee sollte in die Wirklichkeit eingeführt, das Wirkliche sollte von der Idee aus in seiner vernünftigen Nothwendigkeit begriffen werden, und eben hierauf bezog sich hauptsächlich auch seine Polemik gegen die platonische Ideenlehre, sofern sie dieses nicht leiste, indem sie sich immer im Gebiete des Allgemeinen halte, ohne den Uebergang zu dem wirklichen Einzelnen zu finden (ohne die Kraft zu haben, sich zu individualisiren). Aber wie unvollständig und unvollkommen die Lösung dieser großen Aufgabe, in Allem Gott, und Alles in Gott zu begreifen, dem menschlichen Geiste gelinge, konnte demselben hellen Verstande nicht verborgen bleiben. So zog er sich wieder in die besonderen Gebiete zurück, und verweilte am liebsten innerhalb derselben. Ueber den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er sucht alles Besondere dem Gedanken zu unterwerfen; aber ein System der Philosophie finden wir bei ihm nicht.*

Diese Ueberzeugung brachte bei ihm im Allgemeinen eine in manchen Aeußerungen sehr bescheidene Schätzung menschlicher Kraft und menschlichen Vermögens hervor. Die menschliche Wissenschaft erschien ihm gar nicht als eine vollkommene und unfehlbare; dem Menschen, sagte er, ist nur wenig von dem wissenschaftlichen, also auch von dem göttlichen Leben vergönnt, deßwegen rastete aber doch sein Geist nicht, sondern mit Resignation auf das vollständige Gelingen strebte er, das Daseyn zu begreifen; fand er ja in dem Denken und Wissen, als solchem, an und

* Daher denn auch die Darstellung der aristotelischen Philosophie, wenn sie nicht in das Besondere eingehen kann, sondern sich im Allgemeinen halten muß, so große Schwierigkeiten hat und als unbefriedigend, mangelhaft erscheint.

für sich seine Lust und seine Befriedigung. Wir finden hier eine merkwürdige Erscheinung:

Kaum hatte sich der Geist des Platon in den reinen Aether der göttlichen Idee erhoben, um von da aus die Welt zu betrachten und zu erkennen, so drängte sich schon dem Aristoteles das Bewußtseyn auf, daß der menschliche Geist diese Höhe nicht behaupten könne, in das Gebiet des Endlichen herabsteigen und von da aus hinaufblicken müsse. So werden wir wohl sagen dürfen: die Philosophie des Aristoteles befinde sich zwar in der einen Hinsicht allerdings auf derselben Höhe, wie die des Platon; aber in einer andern Hinsicht bilde sie doch auch den Wendepunkt, wo die griechische Wissenschaft die Nothwendigkeit erkennt, von jener idealischen Höhe, auf welche sie durch Platons Geist emporgehoben wurde, wieder herabzusteigen.

Aus diesen Gründen also erklärt es sich, warum bei Aristoteles die einzelnen Theile der Philosophie aus der Einheit herausgetreten sind und ein Bestehen für sich, ja beziehungsweise unabhängig von einander haben.

Nicht minder einer näheren Betrachtung werth sind die Folgen dieses Verfahrens.

Auf der einen Seite hatte dasselbe unverkennbare Vortheile. Es schieden sich nicht nur im wissenschaftlichen Bewußtseyn die besonderen Gebiete des Daseyns und des Wissens bestimmter von einander ab und stellten sich in dieser Abscheidung deutlicher dar, sondern es gewannen auch die Untersuchungen in den einzelnen Theilen einen weiteren Umfang, einen mehr das Besondere und Einzelne betreffenden Inhalt, wie dieß die Logik und die Naturphilosophie des Aristoteles bezeugen, daher die Philosophie des Aristoteles so umfassend, so vielseitig und reich an mannigfaltigen Untersuchungen und an mannigfaltigem Stoffe ist. Auch hat Aristoteles, indem er in die eigenthümliche Natur jedes besonderen Gegenstandes einging und diese in der Wissenschaft zu begreifen suchte, in wichtigen Fällen den Irrthum glücklicher vermieden und die Wahrheit besser getroffen, als Platon; man erinnere sich nur an die Lehren Beider über die sittlichen Verhältnisse des menschlichen Lebens, wie Ehe, Familie, Staat, Recht. Auf der anderen Seite aber, indem die denkende Betrachtung in die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns

eingieng, entrückte sich auch dem Geiste die Einheit und der Zusammenhang des Ganzen, und, indem der besondere Gegenstand isolirt wurde, konnte die Behandlung desselben einseitig werden. Am bemerkenswerthesten ist in historischer Hinsicht das Schicksal, welches die Lehre vom Denken und vom Erkennen traf.

Die Form und der Gehalt des Denkens war bei den griechischen Philosophen, mit denen wir in unserer ersten Abtheilung uns beschäftigten, in ungetrennter Einheit. Die Sophistik löste diese Einheit auf, indem sie die Form sogar benützte, um den Gehalt für die Wissenschaft zu vernichten. Sokrates aber strebte dahin, die auseinander getretenen Gegensätze wieder zu vereinigen, die Form mit dem Inhalt gleichsam zu versöhnen; bei Platon stellen sie sich wieder ganz in der Einheit dar, und diese ist um so vollkommener, je mehr die Elemente, Form und Gehalt, für sich entwickelt waren. Bei Aristoteles dagegen schieden sich wie der Form und Inhalt, wie seine logischen Schriften deutlich genug zeigen; auch die Kraft und Thätigkeit des Denkens behandelte er als einen besonderen Gegenstand und es war somit wenigstens die Einleitung getroffen, daß man eine Theorie des Denkens aufstellen könne, die mit dem Inhalt der Philosophie selbst in keinem Zusammenhang steht. Dieses mußte auch (freilich erst nach Aristoteles) um so eher wirklich geschehen, je mehr der Gehalt der Speculation gleichgültig wurde, an Interesse verlor. Eine solche Gleichgültigkeit konnte endlich um so leichter entstehen, weil Aristoteles selbst darauf verzichtete, über den Inhalt der Philosophie Meister zu werden. Es wird uns daher nicht befremden, wenn wir in der folgenden Abtheilung die griechischen Philosophen mit Untersuchungen theils über die bloße Form des Denkens, theils über den Grund und die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß auf eine Art beschäftiget finden, bei welcher der Gehalt der Speculation zurücktritt oder wenigstens nur einer untergeordneten Theilnahme gewürdiget wird.*

Dieß über den theoretischen Theil der aristotelischen Philosophie.

* Das Seitenstück bildet das Ueberwiegen der Ethik über die Speculation; — auf beiden Seiten büßte die Philosophie ihren höheren, reellen Gehalt ein; ließ die höchsten Probleme der Speculation ganz in untergeordnetem Werthe liegen.

Ein ähnliches Resultat werden wir finden, wenn wir den praktischen Theil genauer untersuchen und vergleichen.

Nach Platon ist das sittliche Handeln ein Handeln nach Ideen und Idealen und besteht darin, daß man das innere und äußere Leben in allen seinen Eigenschaften, Beziehungen und Verhältnissen nach Ideen und Idealen bilde und ebendamit zu einem wahren, guten und schönen Kunstwerk mache. Mit einem Worte: das sittliche Handeln ist ein Handeln aus Vernunft und Phantasie. In der platonischen Philosophie drückt sich eine Begeisterung für das Leben und die Bildung desselben aus. Der platonische Weise tritt muth- und hoffnungsvoll mit seiner Idee und seinem Ideale in das Leben hinein, um auch nach Außen denselben Alles ähnlich und gleich zu machen. Der aristotelische dagegen zieht sich in das Innere zurück, verzichtet auf eine Umund Fortbildung des äußeren Lebens, findet sich in der Beschäftigung, das Daseyn zu begreifen, befriediget, und ist er genöthiget, aus sich herauszugehen und äußerlich zu handeln, so überlegt er verständigerweise, was er thun und lassen soll, was nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig, d. h. was den bestehenden Eigenschaften und Verhältnissen der Dinge angemessen seyn möchte. Hierin offenbart sich wieder eine Resignation, oder wohl gar eine entschiedene Abneigung gegen die Idee und das Ideal. Dieselbe ist allerdings in dem Systeme begründet, namentlich in der Art und Weise, wie Aristoteles die Idee Gottes und ihre Bedeutung für die Welt und den Menschen bestimmte; auf der anderen Seite mag sie dem Aristoteles auch durch die äußeren Umstände und Verhältnisse aufgedrungen worden seyn; denn er lebte in einer Zeit der politischen Verwirrung und Zerrüttung, welche wenig Lust und Hoffnung in der äußeren Thätigkeit finden ließ, vielmehr einlud, in die innere Welt des Gedankens und der Betrachtung sich zurückzuziehen.

Auch auf Seiten der praktischen Philosophie hat bei Aristoteles die Idee und das Ideal bei weitem die Bedeutung nicht mehr, wie bei Platon, und so können wir wohl sagen, daß in Beziehung auf die Grundidee das aristotelische System dem platonischen nachsteht, mögen wir nun diese Idee von der einen oder der anderen Seite betrachten, in ihrem Verhältnisse zum theoretischen oder zum praktischen Theile der Philosophie.

Nach den Lehrsätzen des theoretischen Theiles ist Gott nicht überall in der Natur auf gleiche Weise gegenwärtig, als die bewegende Ursache, sondern unmittelbar wirkt er nur auf den ewigen Himmel und dessen Bewegung, und mittelbar auf alle übrigen Naturerscheinungen, denn diese alle stehen unter dem bestimmenden Einfluß des Himmels. Insofern, könnte man sagen, erscheint der Begriff vom Verhältnisse Gottes zu der Welt als beschränkt nach der Analogie endlicher Verhältnisse, wie sie innerhalb der Natur selbst, zwischen den endlichen Dingen untereinander gefunden werden. Darnach kann es auch weniger befremden, daß schon bei dem zweiten Lehrer der peripatetischen Schule nach Aristoteles, bei Straton, die Idee Gottes rein-physischen Kräften Platz machen mußte. Wenn nach Platon das Endliche und Sinnliche nur insofern Realität und Wahrheit hat, als es an dem Uebersinnlichen Theil nimmt, so hat dagegen bei Aristoteles das Uebersinnliche nur insofern Wahrheit, Realität und Bedeutung, als es zur Erklärung und zum Begreifen des Endlichen dient. Da es aber hiezu, nach dem eigenen Geständnisse des Aristoteles, nur auf eine sehr unvollständige und mangelhafte Weise wirklich verwendet werden kann, muß sich auch sein Werth und seine Bedeutung für die Wissenschaft vermindern.

Nehmen wir den praktischen Theil der Philosophie, so ist die göttliche Idee zwar in dem menschlichen Denken und Erkennen gegenwärtig, aber nicht in dem menschlichen Wollen und Handeln wirksam. Dieß wird bewegt und geleitet durch die Bedürfnisse des Lebens und die Reflexion auf die Beschaffenheit der Dinge und die Verhältnisse des menschlichen Daseyns.

In der aristotelischen Philosophie hat die Idee Gottes weder für die Wissenschaft noch für das Leben diejenige intensive und extensive Bedeutung, mit welcher sich die platonische Philosophie einen so erhabenen und erhebenden Charakter zu geben wußte. In Absicht auf die ideale Einheit des Ganzen hat also die platonische Philosophie den Vorzug, in Absicht auf das begriffsmäßige Erkennen des Besonderen die aristotelische. Nimmt man nun hinzu, daß bei Platon jene ideale Einheit des Ganzen an sich nicht im reinen Gedanken, sondern auch im Bilde der Phantasie ergriffen ist, und in ihrer Beziehung auf das Besondere entweder gar nicht zur Bestimmung, oder häufig zu einer

verkehrten und irrthümlichen gelangt, so wird man den wissenschaftlichen Gewinn der aristotelischen Philosophie höher schätzen müssen, als den der platonischen, wenn auch in jener die Idee der Einheit verkümmert ist. Jedenfalls wird man anerkennen müssen, daß auf Seiten des Aristoteles die größere wissenschaftliche Besonnenheit ist und verständigere Werthschätzung der Kräfte des menschlichen Geistes im Verhältniß zu der Aufgabe der Philosophie.

Noch ist übrig, von der nächsten Geschichte der aristotelischen Philosophie das Wichtigste anzugeben.

Der Nachfolger des Aristoteles im Lyceum war

2. Theophrastos,

der uns besonders durch seine Charakterschilderungen bekannt geworden ist. Außer denjenigen Werken, welche, wie (S. 99) schon bemerkt wurde, wohl nur Erläuterungen der aristotelischen Philosophie waren, scheint er auch neue Untersuchungen, namentlich in der Logik, eingeleitet zu haben.

Neben dem Theophrast und zu gleicher Zeit mit ihm widmete sich Eudemos von Rhodos der Darstellung und Erklärung der aristotelischen Philosophie in verschiedenen Schriften. Unmittelbare Schüler von Aristoteles waren auch noch Dikäarchos von Messene in Sicilien und Aristoxenos von Tarent. Allein schon bei diesen, noch mehr bei den folgenden Aristotelikern treffen wir bedeutende Abweichungen von der Lehre des Stifters an. Auf den Theophrastos folgte als Lehrer der peripatetischen Schule

3. Straton.

Bei diesem findet man schon eine von Aristoteles abweichende Naturwissenschaft, mit welcher er sich auch ausschließlich beschäftigte (Cicer. Acad. post. 1, 9. de Finib. Bon. V, 5.), und daher den Beinamen *φυσικος* erhielt. Er machte den Versuch, die Natur ganz allein aus sich selbst zu erklären und dachte sich daher dieselbe als bildende Kraft, aber nicht als bildend nach Begriffen und Zwecken, wie er überhaupt das geistige Prinzip ganz aus der Natur verbannte und einzig und allein materielle Prinzipien anerkannte; daher man ihn des Atheismus beschuldigte. Diejenigen, die ihn lieber als Pantheisten bezeichnen wollen, müssen

doch, nach allen vorhandenen Nachrichten, zugeben, daß sein Pantheismus einen rein-materialistischen Charakter hatte. Dafür zeugt auch Cicero, wenn er von Straton sagt: fecit Deum sine animo. Alles Leben, alle geistige Thätigkeit ist nach Straton Product der Materie. So bald und so entschieden gieng die aristotelische Philosophie in Materialismus über. Auf dasselbe Resultat hatte übrigens schon früher Dikäarchos die Psychologie geführt. Er behauptete, daß, was man Seele nennt, nicht ein besonderes Wesen, eine besondere Substanz sey, sondern Product von der Organisation des Körpers, ebendaher von dem Körper unzertrennlich und sterblich mit dem Körper (Cic. Tusc. Q. 1, 10. 31.); dasselbe bezeugt auch Stobäus, wenn er sagt, nach Dikäarch sey die Seele *ἁρμονια των τετταρων στοιχειων*. Eine ähnliche Ansicht hatte Aristoxenos, von Tarent, Philosoph und Musiker; er erklärte die Seele für die Harmonie des Körpers (Cic. T. Q. 1, 10). Auf den Straton folgte

4. Lycon

als Lehrer im Lyceum. Dieser scheint sich weniger mit den theoretischen, als mit der praktischen Philosophie beschäftiget zu haben, und man findet von nun an überhaupt deutlich den Einfluß der bereits entstandenen und verbreiteten epikureischen und stoischen Philosophie.

So erfuhr die aristotelische Philosophie dasselbe Schicksal, wie die platonische, daß sie sehr bald unbedeutend und immer unbedeutender wurde, die Tiefe der Speculation und die Schärfe des Begriffes einbüßte.

III. Schlußbetrachtung.

Dieselbe schließt sich nothwendig an die Schlußbetrachtung über den ersten Abschnitt (S. 82 — 87) an. Das Resultat von dieser war, daß dem Geiste gegen die eingetretene Vernichtung aller wissenschaftlichen, religiösen, sittlichen und politischen Grundsätze und Ueberzeugungen kein Heil- und Rettungsmittel übrig geblieben, als in sich selbst einzugehen und zur klaren und vollen Besinnung über sich selbst zu gelangen. Es wird sich zunächst fragen, was die Philosophen des zweiten Abschnitts in

dieser Beziehung geleistet haben? Unverkennbar sind nun aber hierin ihre Verdienste. In Sokrates kam der Geist nicht nur zur wahren und tiefen Besinnung über sein Wesen, sein Verhältniß zu Gott und seine sittliche Bestimmung, sondern auch zum Bewußtseyn der Gesetze, wornach diese Besinnung zum Wissen und zur Wissenschaft erhoben werden könne und solle. Dieses Bewußtseyn entwickelte sich an und mit jenem Inhalt immer reicher und bestimmter, und als die Früchte dieser Entwicklung stellen sich uns die philosophischen Systeme des Platon und des Aristoteles dar. In diesen zeigt die griechische Philosophie nach ihrer ganzen bisherigen Geschichte den reichsten Inhalt in der ausgebildetsten Form. Wir haben bereits diese zwei in ihrer unmittelbaren Beziehung zu einander betrachtet und gegen einander verglichen. Hier scheint noch die Aufgabe übrig zu seyn, dieselben mit einander theils auf die vorangegangenen geschichtlichen Formen der griechischen Philosophie, theils auf die höchste Aufgabe der Philosophie, theils endlich auf die wichtigsten Interessen und Zwecke des Lebens zu beziehen.

Was den ersten Gesichtspunkt betrifft, so ist bereits theils ausgesprochen, theils angedeutet worden, daß in Folge der von Sokrates ausgegangenen Anregung Platon und Aristoteles den vollständigen, auch die einzelnen Theile oder Glieder unterscheidenden Begriff der Philosophie gewonnen hatten. Wenn in den Philosophemen des ersten Abschnitts einerseits das Logische und Ethische mit dem Physischen verbunden und vermischt war, andererseits (in der Sophistik) das Dialectische den ganzen Inhalt der Philosophie aufzehrte, so wurde jetzt die Philosophie als ein wohl gegliedertes Ganze unterschiedener Theile erkannt, welches durch die Kraft und Kunst der Dialektik seinen Zusammenhang und sein Bestehen erhielt. Was den wissenschaftlichen Inhalt dieser Theile betrifft, so setzten sich freilich Beide zu dem Früheren in das Verhältniß, daß sie sich über dasselbe stellten; aber wie Platon diese Superiorität insofern übte, als er die mannigfaltigen, verschiedenen Elemente zu vereinigen suchte, so machte Aristoteles dieselbe dadurch geltend, daß er vermittelst verständiger, scharfer, gründlicher Kritik sich zu einem eigenthümlichen positiven Begriffe erhob. In jenem möchte die bei Platon überall mitwirkende Kraft der Phantasie, in diesem die bei Aristoteles überhaupt rein

wirkende Macht des Denkens nicht zu verkennen seyn. Eine nothwendige Folge davon ist, daß die aristotelische Philosophie einen viel schärfer ausgeprägten individuellen Charakter an sich trägt, vermöge dessen sie sich auch viel weniger anderen philosophischen Vorstellungsarten zu assimiliren vermochte, als dieß bei der platonischen immer der Fall war. Platon übernahm die Rolle des Vermittlers, welcher disparate Elemente zu vereinigen, zusammenzuflechten versuchte, Aristoteles die des Kritikers, der aus der begriffsmäßigen Verarbeitung solcher Elemente einen selbstständigen, reinen, positiven Begriff zu gewinnen weiß, mit welchem er die überwundenen Differenzen beherrschen kann. Wie dann aber jeder von Beiden die unterschiedenen Theile der Philosophie behandelte und bearbeitete, darüber sind bereits die allgemeinen Bemerkungen gemacht worden.

Gehen wir also zum zweiten Gesichtspunkt über, die höchste Aufgabe der Philosophie. Wir meinen damit die *speculative Theologie*. Der Unterschied zwischen beiden Philosophen scheint sich hier in besonders auffallender Weise hervorzuheben. Bei Platon ist Gott der Inbegriff aller idealen Vollkommenheit, der intellectuellen und ethischen, und mit seinem Denken und Wollen überall in der Welt gegenwärtig und wirksam. Aber nach seiner eigenthümlichen Art weiß Platon dieses ideale Wesen auch wieder der menschlicheu Vorstellung und dem menschlichen Gemüth nahe zu bringen. Anders verfuhr Aristoteles; sein Streben gieng dahin, den Begriff Gottes sozusagen in den Aether des *reinen Gedankens* zu erheben; *nur im reinen Denken* kommt auch der Mensch in Gemeinschaft mit Gott; und dasselbe Streben, Gott in einer heiligen Höhe über allem Endlichen zu erhalten, drückt sich auch in der Art und Weise aus, wie Aristoteles das Verhältniß Gottes zu der Natur bestimmt. Theils an sich, theils in geschichtlicher Hinsicht bemerkenswerth ist die aristotelische Lehre von der ewigen Bewegung des Himmels und der Ursache derselben. Zur Erklärung dieser stetigen Bewegung, sagt Aristoteles de Coelo II, 3. 1, reicht die Seele nicht aus, als diejenige Kraft, durch welche die Himmelssphäre gezwungen würde, nicht stille zu stehen; denn diese Bewegung ist keine gewaltsame, sondern die der Natur des Himmels angemessene. Auch könnte das Leben einer solchen Seele nicht schmerzlos und glücklich seyn; denn

die gewaltsame Bewegung müßte mühevoll und ohne alle geistige Erquickung seyn. Eine solche bewegende Seele wäre elender, als die der belebten Wesen, unter welchen keines ist, das nicht im Schlafe von der Arbeit ausruht; sie wäre gleich dem Ixion, der auf dem rastlos rollenden Rade herumgetrieben wird.* Sonach muß wohl Gott die unmittelbare Ursache von dieser ewigen Bewegung des Himmels seyn; wie Aristoteles sagt: Als das höchste und letzte Prinzip aller Bewegung bethätigt der göttliche Geist den Himmelsstoff zur kreisenden Bewegung des Fixsternhimmels, durch welche weiter die Sonne und die Planeten bewegt und durch deren Umläufe die irdischen Erscheinungen bewirkt werden. Hierauf also beschränkt sich in der geistigen und materiellen Welt die Gemeinschaft Gottes mit dem Endlichen. Hieran mag sich dann die mit der gemachten Unterscheidung verwandte Bemerkung anknüpfen, daß, wenn Platon die Aufgabe und das Interesse der Philosophie in die Erkenntniß ihres höchsten Gegenstandes, der absoluten göttlichen Vernunft, setzte, Aristoteles dagegen in dem Wissen als solchem — mit Abstraction von dem Gegenstand — jene Aufgabe gelöst und dieses Interesse befriediget fand. Der reine Enthusiasmus für das Wissen als solches ist der Geist, von welchem die aristotelische Philosophie beseelt und durchdrungen wird. Wie leicht dieses, je nach der Subjectivität der Individuen und dem Einflusse des allgemeinen Zeitgeistes, zur Gleichgültigkeit gegen jeden Inhalt führen, aus dieser Gleichgültigkeit aber endlich, weil denn doch das schlechthin inhaltslose Wissen nicht nur ohne Werth und Bedeutung ist, sondern aufhört, Wissen zu seyn, auch in Gleichgültigkeit gegen das Wissen, als solches, und in absolute Negation des Wissens umschlagen konnte, diese Betrachtung liegt wohl sehr nahe.

Was endlich die Beziehung auf die wichtigsten Interessen und Zwecke des Lebens anbelangt, so sind die Religion und der Staat zu berücksichtigen. Zur Religion, nämlich der öffentlich anerkannten und geltenden hat die aristotelische Philosophie, so wie sie in den Schriften ihres Urhebers vorliegt, eine so entfernte Beziehung, daß wohl nur sehr wenige Auserwählte irgend

* Man denkt hier wohl nicht bloß an die platonische Lehre von der Weltseele, sondern auch an die epikureische von der seligen Ruhe der Götter.

eine bestimmte Anwendung von derselben auf den Polytheismus machten. Die rein speculative Lehre des Aristoteles und der Volksglaube gehörten so ganz verschiedenen, von einander so weit entfernten Gebieten an, daß eine allgemeine bedeutende Gefährdung des letzteren kaum zu befürchten war. Zwar wurde, wie auch oben (S. 97) angeführt worden, Aristoteles der Irreligiosität angeklagt und entgieng den Folgen dieser Anklage durch die Flucht; allein die näheren Umstände dieser Anklage, vom wem sie ausgegangen und welche Motive ihr zu Grund gelegen, sind nicht bekannt. Ganz anders verhielt es sich mit der Theologie Platons. Allerdings war sie in ihrem rein-vernünftigen Inhalt über den Volksglauben erhaben und im Gegensatz mit demselben; aber, wie sie schon mit ihren anthropomorphistischen Nebenbestimmungen das allgemeine Bewußtseyn und Gefühl ansprechen konnte, so suchte sie sogar in ihren mythischen Einkleidungen und Ausschmückungen sich der Volksreligion zu nähern und in eine gewisse Beziehung und Verwandtschaft mit derselben zu setzen. Daher sie, wie sich später zeigen wird, den heidnischen Religionsphilosophen eine sehr willkommene Gehilfin wurde. Umgekehrt war die platonische Lehre vom Staat für die Interessen und Zwecke des wirklichen Lebens unfruchtbar; von einer Anwendung und Ausführung derselben in der Wirklichkeit, bestimmt in der Wirklichkeit der Gegenwart konnte gar nicht die Rede werden. Dagegen hätten die der Beobachtung und Vergleichung der in der Wirklichkeit gewesenen oder seyenden Gestalten des politischen Lebens entnommenen, rein-verständigen Lehren des Aristoteles allerdings für die Wirklichkeit lehrreich und bildend werden können; aber in der Zeit, wo die griechischen Staatsformen zerfielen oder ihrer Auflösung entgegen giengen, hatten sie nur noch den Werth, der Ausdruck des bewußten, verständigen Urtheils über Vergangenheit und Gegenwart zu seyn.

Innere und äußere Anzeigen deuten darauf hin, daß die griechische Philosophie in Platon und Aristoteles ihren Höhepunkt erreicht hat, in demselben Zeitpunkt, in welchem die politischen Formen und Verfassungen des griechischen Lebens in Trümmer gehen.

Dritter Abschnitt.

Von Epikur und Zeno bis Sextus Empirikus.

(a. C. 250 — p. C. 200.)

Rückgang der Philosophie in besondere, untergeordnete Formen, Schwächung durch Popular-Philosophie und Eklekticismus, endliche Auflösung in Skepticismus.

I. Einleitung.

Das große macedonische Reich, welches seine Herrschaft über Macedonien und Griechenland, über Egypten, über Asien bis an den Indus ausbreitete, war gestiftet, aber auch gleich nach dem Tode seines Stifters wieder zerfallen. Nach mancherlei inneren Bewegungen bildeten sich daraus das macedonische, das egyptische (unter den Ptolomäern oder Lagiden) und das syrische (unter den Seleuciden), aus welch letzterem sich mehrere besondere Staaten schieden, namentlich Pergamum (an der westlichen Küste von Kleinasien).

In Griechenland schien der alte Geist der Selbstständigkeit und Freiheit wieder aufleben zu wollen, theils in Sparta, wo Kleomenes die alte lykurgische Verfassung wieder herstellte, theils in dem ätolischen und noch mehr in dem achäischen (a. 210) Bunde unter Aratus und Philopömen. Allein nun fieng die römische Herrschaft an sich überall hin auszubreiten und Alles sich zu unterwerfen, Macedonien, Griechenland (a. 145 Zerstörung Corinths und 84 Eroberung Athens), Syrien (64), Judäa (63), Egypten (30). So entstand Ein Ganzes, ein großer politischer Körper, in welchem die besonderen Theile, so verschieden sie auch unter einander seyn mochten, eine genauere Verbindung und vielseitigeren Verkehr mit einander erhielten.

Diese politischen Ereignisse hatten auf den Fortgang der wissenschaftlichen Bildung überhaupt, insbesondere auf die Geschichte der Philosophie einen höchst bedeutenden Einfluß.

Zuerst im Allgemeinen kommt in Betracht, daß in Folge der Eroberungen Alexanders griechische Sprache, Wissenschaft und Bildung sich in Asien und Egypten verbreiteten, überhaupt der Occident und der Orient in vielfache geistige Wechselwirkung

mit einander kamen. Griechische Wissenschaft lockte Orientalen nach Griechenland, und umgekehrt, erregte das Orientalische die Wißbegierde und Theilnahme der Griechen. In Folge der Eroberungen der Römer drang griechische Sprache, Literatur und Bildung auch in Rom ein. Was die erste bedeutende Veranlassung und Anregung hiezu gab, war der Umstand, daß drei griechische Philosophen, Kritolaos (Peripatetiker), Karneades (Akademiker) und Diogenes der Babylonier (von Seleukia, Stoiker), Repräsentanten von drei philosophischen Schulen, als Gesandte der Athenienser nach Rom kamen (a. 155). Die Aufnahme, welche diese drei Männer daselbst fanden, war von keiner sehr günstigen Vorbedeutung für das weitere Gedeihen der griechischen Philosophie unter den Römern. Zwar die römische Jugend wurde durch die Kenntnisse und Bildung dieser ausgezeichneten Philosophen, besonders durch die Beredsamkeit des Karneades hingerissen. Desto unwilliger und mißvergnügter über die Gegenwart der Griechen waren die alten strengen Römer, besonders Marcus Porcius Cato. Diese sorgten dafür, daß die Gesandten sobald als möglich entlassen wurden, und kurz darauf erschien ein Befehl, daß kein griechischer Philosoph in Rom geduldet werden sollte, wie dasselbe schon früher gegen die griechischen Rhetoren verfügt worden war.

Die Gründe dieser Abneigung der Römer gegen griechische Kunst und Wissenschaft überhaupt, insbesondere gegen Philosophie, waren, wie man aus den Schriften Ciceros entnehmen kann, folgende:

Der praktisch-politische Geist der Römer, welcher in ihrem Patriotismus wurzelte, verwarf jede Speculation, noch vielmehr also das contemplative Leben des Philosophen, als unnütz, zweckwidrig, unwürdig. Das Vaterland, die Beförderung seiner inneren Wohlfahrt, die Ausbreitung seines Ruhmes und seiner Macht nach Außen, dieß war der einzig würdige Gegenstand, welchem der Römer seine ganze Thätigkeit widmen sollte. Mit diesen Grundsätzen stand es in geradem Widerspruch, daß die Jünglinge sich mit philosophischen Studien zu beschäftigen anfiengen, sogar Männer sich von den Staatsgeschäften zurückzogen, um sich den Wissenschaften zu widmen. Es mißfiel dieses den strengen patriotischen Männern um so mehr, weil es gerade in

die Zeit fiel, wo die Republik zu wanken anfieng und das Vaterland der thätigsten Theilnahme und Hilfe, der ganzen ungetheilten Kraft seiner Bürger zu bedürfen schien. Hiezu kam wohl auch die Sorge für Reinerhaltung der römischen Grundsätze und Sitten in Absicht auf Privat-, Familien- und Staatsleben, ein Grund, der seine Rechtfertigung in der unverkennbaren Thatsache fand, daß aus der griechischen Philosophie und dem griechischen Leben der Geist des Ernstes und der Achtung für das Bestehende, für die religiösen und sittlichen Mächte, welche das Leben des Einzelnen und des Ganzen bewahren und zusammenhalten, gewichen war. Nicht ohne Einfluß war endlich der römische Nationalstolz. Diesem war es an und für sich unerträglich, daß fremde Cultur so hoch geschätzt und der inländischen vorgezogen wurde. Noch mehr aber fand er sich beleidiget, wenn er den damaligen Zustand der griechischen Staaten und ihr Verhältniß zum römischen Volk betrachtete. Die Griechen waren bereits politisch gesunken und von den Römern abhängig. Der Sieger sah mit einer gewissen Verachtung auf den Besiegten herab und es gereichte ihm nicht zur Ehre, die Sitten und die Bildung des Ueberwundenen zu bewundern und anzunehmen. Einem homini græculo (das war das Gefühl und das Urtheil mancher Römer), der kein freies Vaterland mehr hatte, keinem selbstständigen Volk mehr angehörte, mochte es wohl ziemen, seine Muße mit philosophischen Speculationen auszufüllen, aber einem viro romano gravi et digno, dem Bürger eines großen, sieg- und ruhmgekrönten, herrschenden Volkes stand es nicht wohl an, diesen græculis nachzuahmen, bei ihnen in die Schule zu gehen. Indessen verlor sich diese Strenge bald, je genauer die Römer die griechische Wissenschaft und Kunst kennen lernten, und bald wurde es Sitte, daß die Römer griechische Lehrer und Erzieher in ihre Häuser nahmen oder ihre Söhne nach Griechenland, insbesondere nach Athen schickten, um griechische Wissenschaft und Bildung zu gewinnen. Scipio Afrikanus hatte den griechischen Philosophen Panätius zum Begleiter, als er nach Egypten zog. Sulla brachte griechische Bücher (namentlich die Schriften des Aristoteles) und Gelehrte nach Rom. Lukullus gieng als Quästor in Macedonien und während des mithridatischen Krieges viel mit griechischen Philosophen (namentlich

Antiochus, Cicer. Acad. Prior. II, 2) um, brachte gleichfalls eine große Bibliothek griechischer Schriften nach Rom und beförderte sehr die Liebe zur griechischen Philosophie.

Griechische Wissenschaft war auf diese Weise Gemeingut aller cultivirten Völker des römischen Weltreiches, die griechische Sprache diejenige geworden, in welcher sich nicht nur Gelehrte, man kann sagen, alle höher Gebildeten in den europäischen, asiatischen und afrikanischen Ländern jenes Reiches verstanden. Hatten die Römer mit ihren Waffen jenen großen politischen Körper geschaffen, so waren es die Griechen, welche mit ihrer Wissenschaft und Kunst diesen Körper begeistigten.

Eine natürliche Folge von diesem Allem war, daß die Sitze wissenschaftlicher Bildung und wissenschaftlichen Unterrichts sich vervielfältigten und in verschiedene Länder vertheilten. Außer Athen, wo — das erste Beispiel der Art — die Kaiser Hadrian und Mark Aurel von Staatswegen Unterrichtsanstalten für Rhetorik und Philosophie gründeten — waren solche Sitze Rom,* Alexandrien, Antiochia und Tarsus (in Syrien), Pergamum, ferner Städte in Bithynien und Cappadocien, auf Rhodus u. s. w.

Wenn in allen diesen wissenschaftlichen Instituten griechische Wissenschaft in griechischer Sprache das Hauptelement war; so versteht sich doch zum voraus, daß die wissenschaftlichen Studien überhaupt viel mannigfaltiger und reicher werden mußten, und besonders griechische Philosophie mit noch anderen Elementen und an verschiedenen Orten mit verschiedenen Elementen vermischt und dadurch umgebildet wurde. Hauptsächlich kommen hier die Elemente der verschiedenen positiven Religionen, zunächst also der jüdischen und heidnischen, in Betracht. Auch das Christenthum hatte sich in unserem Abschnitt schon im römischen Weltreich ausgebreitet. Aber dieses Elementes wollen wir erst in der zweiten Periode erwähnen und damit dann auch erst die Darstellung von dem Einfluß der jüdischen und heidnischen Religion auf die Geschichte der Philosophie verbinden.

Soviel geht aus Allem hervor, daß die Verhältnisse, unter welchen sich die Geschichte der Philosophie in diesem dritten

* Im Jahre 89 n. C. G. hatte Domitian die Philosophen aus Rom vertrieben.

Abschnitt fortentwickelt, nicht mehr so einfach sind, als sie in dem ersten und zweiten Abschnitt waren und daher auch die Philosophie nicht mehr denselben abgeschlossenen Charakter an sich trägt.

Hieraus entspringt dann auch einige Schwierigkeit für die nun folgende Aufführung der Personen, welche in der Geschichte der Philosophie dieses Abschnitts eine mehr oder minder bedeutende Rolle spielen; am zweckmäßigsten wird es wohl seyn, sie mit Rücksicht auf die Verwandtschaft und den geschichtlichen Zusammenhang ihrer philosophischen Lehren zu gruppiren. Wir beginnen mit

1. Epikur, wurde geboren zu Gargettus bei Athen (a. 337) von armen Eltern, indem aus Mangel an hinreichendem Vermögen sein Vater Kindern Unterricht geben mußte, und seine Mutter sich mit allerlei magischen Künsten ernährte. Unter diesen Umständen kann auch seine Erziehung nur sehr mittelmäßig gewesen seyn (Cic. de Fin. I, 7. am Ende). Die erste Veranlassung, sich mit den Philosophen bekannt zu machen, gab ihm der Umstand, daß ihm sein Sprachlehrer die Frage: woraus das Chaos, aus welchem, nach Hesiod alles hervorgegangen, selbst entstanden sey? nicht beantworten konnte, sondern ihn damit an die Philosophen verwies.

Zuerst fielen ihm die Schriften Demokrits in die Hände und machten einen solchen Eindruck auf ihn, daß er der Lehre dieses Mannes in der Hauptsache immer treu blieb. Indessen suchte er auch andere Philosophen auf, namentlich hörte er in Athen den Akademiker Xenokrates und den Peripatetiker Theophrast. Die Folge davon war — Geringschätzung der Wissenschaft an und für sich und entschiedene Richtung auf das Praktische. Er stiftete daher eine eigene Schule; zuerst lehrte er in Kleinasien, später wanderte er nach Athen und lehrte da (305—310) in einem Garten, daher seine Schüler den Beinamen: *οἱ ἀπο των κηπων* erhielten (also zu derselben Zeit, wo in der Akademie Polemon, der Nachfolger des Xenokrates, und in dem Lyceum Theophrast lehrte). Er starb, 71 Jahre alt, in Athen und hinterließ ein Testament, welches Diogenes Laertius vollständig aufbewahrt hat. Es spricht sich darin eine zärtliche Fürsorge für Einzelne aus, die er liebgewonnen hatte, es enthält dann

auch Anordnungen, die sich auf Erhaltung und Fortpflanzung seiner Schule und seines Andenkens beziehen. So vermachte er dem Hermachos, der ihm als Lehrer nachfolgte, und allen, welche dasselbe Amt bekleiden würden, seinen Garten; daher die Vorsteher und Lehrer der epikureischen Schule bisweilen *κηποτυραννοι* heißen; so verordnete er eine jährliche Feier seines Geburtstages und eine monatliche Zusammenkunft seiner Freunde und Schüler, um sein Andenken zu feiern.

Was seinen persönlichen Charakter betrifft, so sind die Urtheile darüber so entgegengesetzt, als man sich nur denken kann.

Nach einigen Urtheilen wäre er nicht nur ein unwissender, sondern auch ein gemein- und niedriggesinnter Mann gewesen, der den Genuß des gröbsten sinnlichen Vergnügens für den einzigen Zweck seines Lebens gehalten und in einer solchen Lust auch mit seinen Schülern geschwelgt habe (Epicuri de grege porcus). Sehr günstig urtheilen dagegen über seinen persönlichen Charakter unter den Alten Cicero, Seneca und Diogenes Laertius.

Cicero, welcher der epikureischen Philosophie sehr abgeneigt war, unterscheidet doch genau zwischen der Lehre und dem persönlichen Charakter des Epikur (de Fin. Bon. et Mal. II., 25. Tusc. Quæst. II., 19.).

Diogenes Laertius sagt von denen, welche die ungünstigen Urtheile fällen, *μεμηνασιν οὗτοι*; und erinnert an Epikurs Leutseligkeit und Gefälligkeit gegen alle Menschen, an seine Pietät gegen seine Eltern, seine Wohlthätigkeit gegen seine Brüder, seine Mäßigkeit und Genügsamkeit, an die große Anhänglichkeit und Liebe, welche alle seine Schüler gegen ihn hatten, endlich an das ehrenvolle Zeugniß seines Vaterlandes selbst, welches die Statue Epikurs in Erz aufstellen ließ.

Besonders merkwürdig sind aber die Urtheile des Seneca (man vergl. Ep. 12. 32. De vita beata, 13. 28.).

Er giebt deutlich zu verstehen, daß die ungünstigen Urtheile über Epikur theils von dem Uebelwollen, theils von dem Unverstand der Stoiker herrühren, und bekennt, daß er denselben nicht beistimmen könne, ob er gleich zur Stoischen Schule gehöre. Den Grund jener ungünstigen Urtheile müssen wir also vorerst in dem Partheihaß der Stoiker suchen, wobei zu bedenken ist,

daß die stoische Schule fast zu gleicher Zeit mit der epikureischen entstand, und diese außerordentlichen Beifall fand; hiezu kam der wissenschaftliche Mißverstand, dem die epikureische Philosophie ausgesetzt war; wie sonst scharfsinnige Männer in dem Auffassen, Erklären und Beurtheilen der epikureischen Philosophie unglücklich waren, lehren die Beispiele eines Cicero, Plutarch u. a. Endlich aber ist nicht außer Berechnung zu lassen der praktische Mißbrauch, den allerdings Viele von der epikureischen Lehre machten, indem sie ein wüstes Leben unter den Schutz und Schirm dieser Autorität stellten. Seneca de Vit. beat. sagt: Non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiæ sinu abscondunt et eo concurrunt, ubi audiunt, laudari voluptatem. Nec æstimatur voluptas illa Epicuri (ita enim mehercules sentio), cum sobria et sicca sit, sed ad nomen ipsum advolant, quærentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. Am richtigsten werden wir wohl den Epikur beurtheilen, wenn wir von ihm sagen, daß er ein Mann gewesen sey, der ohne tieferen speculativen Geist und ohne gründliche wissenschaftliche Bildung die Dinge nehmen zu müssen glaubte, wie sie sich in der Erscheinung darbieten, und den Hauptzweck alles Strebens darein setzte, daß man, seine natürlichen Gefühle, Affecte und Leidenschaften beherrschend, in menschenfreundlicher geselliger Verbindung mit anderen Menschen das Leben genieße, soweit es Natur und Schicksal vergönnen.

Hieraus läßt sich auch erklären, daß seine Lehre vielen Anklang fand und seine Schule sehr zahlreich war. Diogenes Laertius sagt: es seyen so viele Anhänger, daß ganze Städte sie nicht fassen könnten; und Cicero: Epicurei totam Italiam occupaverunt; sie erhielt sich auch lange, noch mehrere Jahrhunderte nach Christus.

Die ächten Schüler Epikurs zeichneten sich durch Anhänglichkeit an die Person und Lehre ihres Meisters und durch gefällige Freundschaft gegen einander aus.

Epikur war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, indem er gegen 300 Volumina hinterließ. Was auf uns gekommen ist, ist

1. dasjenige, was Diogenes Laertius aufbewahrt hat, nämlich außer dem Testamente

a) drei Briefe, *περι φυσικων*, *περι μετεωρων*, *περι ἠθικων*,

b) *κυριαι δοξαι*, ratæ sententiæ, die jeder Epikureer auswendig lernen mußte;

2. eine bei den Nachgrabungen in Herkulanum gefundene Schrift *περι φυσεως*, von welcher man aber nur Bruchstücke gewinnen konnte, die keinen großen Gewinn gewähren.

Diesen Mangel ersetzt einigermaßen Lucretius mit seinem Gedicht de Natura Rerum, worin er die epikureische Lehre aus den Schriften Epikurs selbst darstellt (III. v. 14. seq.).

Ein großes Verdienst um eine genauere Kenntniß und richtige Beurtheilung Epikurs und seiner Lehre erwarb sich seiner Zeit der französische Philosoph Gassendi (1592—1655) durch seine Uebersetzung und Erläuterung von Lib. X. des Diogenes Laertius, durch seine Abhandlung de Vita et Moribus Epicuri und durch sein Syntagma philosophiæ Epicureæ.

Von den nachfolgenden Lehrern der epikureischen Schule verdient keiner in der Geschichte der Philosophie besondere Erwähnung, ebenso keiner von den bloßen Anhängern derselben außer dem so eben genannten Römer, Lucretius.

2. Zeno, geboren zu Kittion (Cittium), einer Seestadt auf der Insel Cyprus, die von den Phöniciern erbaut worden war, im Jahr 358 v. C.

Sein Vater, ein reicher Kaufmann, machte ihn zuerst mit der griechischen Philosophie bekannt, indem er ihm von Athen, wohin er oft in Geschäften reiste, allerlei philosophische Schriften, besonders von Sokratikern, mitbrachte. Später in seinem dreißigsten oder zwei und dreißigsten Jahre reiste Zeno selbst nach Athen, theils in Handelsgeschäften, theils, ohne Zweifel, um die Philosophen, die er bisher nur aus ihren Schriften kannte, persönlich kennen zu lernen und zu hören. Hiezu mag er noch um so mehr gestimmt worden seyn, da er eben in einem Schiffbruche sein Vermögen verloren hatte. Zuerst hielt er sich an den Cyniker Krates. Obgleich dieser Unterricht auf seine nachherige Philosophie einen entscheidenden Einfluß hatte, so gefiel ihm doch die cynische Gleichgültigkeit gegen äußeren Anstand und Schicklichkeit und die cynische Verachtung aller Wissenschaft

und Gelehrsamkeit nicht. Er wandte sich daher auch an andere Philosophen, namentlich an die Akademiker, Xenokrates und Polemon, und die Megariker, Chronos und Stilpon. Die Dialektik der letzteren zog ihn besonders an. Schon während er diese Philosophen hörte, scheint er damit umgegangen zu seyn, sich aus den verschiedenen Lehrsystemen eine eigene Ansicht zu bilden. Polemon (den er zuletzt hörte, Cic. Ac. post. 1. 9.) soll zu ihm gesagt haben: wir merken wohl, daß du nach Art der Phönizier durch die Hinterthüre dich einschleichst und philosophische Lehrsätze stiehlst. Wirklich fieng auch Zenon bald (etwa fünf Jahre später als Epikur) an, eine eigene Philosophie in einer eigenen Schule zu lehren. Er lehrte in einer der schönsten Hallen Athens, die von den vielen Gemälden, womit sie ausgeschmückt war, das Beiwort *ποικιλη* hatte, oft auch *κατ' ἐξοχην* Stoa genannt wurde; daher der Name: Stoiker, Stoische Schule und Philosophie. Seine Schule erlangte bald einen großen Ruhm und war zahlreich besucht; was besonders anzog, war seine scharfsinnige und gewandte Dialektik und seine strenge, erhabene Moral, welcher auch sein Leben angemessen war. Geachtet und geehrt von seinem Vaterlande, von Athen (die Athenienser legten bei ihm die Schlüssel zu den Festungswerken der Stadt nieder und setzten ihm ein Denkmal, mit der Inschrift, daß sein Leben seinen Lehren vollkommen gleich gewesen sey), geachtet und geehrt von Auswärtigen, namentlich dem macedonischen Könige, Antigonus Gonatas, der ihn einlud, zu ihm zu kommen, um ihn die Philosophie zu lehren, starb er, nach Einigen in seinem 98, nach Anderen im 72, nach Anderen im 80 Jahre. Seine Todesart erzählt Diogenes Laertius so: Er sey, als er von seiner Schule heimgieng, schwer gefallen, so daß er einen Finger brach. Mit der Hand auf die Erde schlagend, habe er die Worte aus der Niobe ausgerufen: *ἐρχομαι τι μ' ἀὐεις* und sich dann sogleich zu Hause erdrosselt. Sein Nachfolger in der Stoa war

a) Kleanthes, geboren zu Assus in Lycien, anfänglich ein Faustkämpfer. Er wird als ein Mann von geringen Talenten, aber von tüchtigem Charakter und außerordentlichem Eifer und Fleiß geschildert. Weil er ganz arm war, verdiente er Nachts durch Arbeit seinen Unterhalt, um den Tag über den Studien

sich widmen und namentlich die Schule des Zenon besuchen zu können. Dieser treue Eifer (er hörte neunzehn Jahre lang den Zenon) war es auch, was den letzteren bewog, ihn zu seinem Nachfolger in der Stoa zu ernennen; er stand derselben bis in sein achtzigstes Lebensjahr vor und endete sein Leben durch Hunger. Ihm folgte im Lehramt an der Stoa

b) Chrysippos, geboren in Soli in Cilicien (280), ein Mann von außerordentlich gewandtem Geiste, ausgezeichnetem Scharfsinn, sehr umfassenden Kenntnissen und ungewöhnlicher schriftstellerischer Fruchtbarkeit. Mit diesen Eigenschaften und mit dieser Thätigkeit galt er für die Stütze der Stoa, besonders in ihrem Kampfe mit der Akademie. — Sein Nachfolger war

c) Zenon von Tarsus; an ihn schließen sich an Diogenes, der Babylonier (S. 171), Antipater, von Tarsus oder Sidon, Panätius von Rhodus, der auch in Rom lehrte (S. 172), Posidonius von Apamea in Syrien, auch der Rhodier genannt von der Schule, die er in Rhodus hielt.

3. Pyrrhon, geb. zu Elis, ein Zeitgenosse des Aristoteles, begleitete Alexander den Großen auf seinen Feldzügen in Asien und wurde nachher Priester zu Elis. Ein Freund und Schüler von ihm war Timon, aus Phlius, Verfasser einer philosophischen Satyre, unter dem Namen: *σιλλοι*.

4. Arkesilaos (Arkesilas), geboren in Pitane, einer Stadt in Aetolien. Nachdem er sich in der Beredtsamkeit, Dichtkunst und Mathematik ausgebildet hatte (Cicer. Acad. prior. II, 6.), kam er nach Athen, wo er Lehrer der verschiedenen philosophischen Schulen hörte, namentlich den Theophrast und den Polemon, und zuletzt das Amt eines Lehrers in der Akademie bekleidete (Stifter der sogenannten neuen, zweiten, mittleren Akademie). Hierin folgten ihm Lakydes, von Cyrene, Evander, von Phokis, Hegesinos, von Pergamum; sodann

a) Karneades; dieser stammte aus Cypern; zuerst der Stoa zugethan, gieng er zur Akademie über und wurde bald der gefürchtetste Gegner der stoischen Schule, besonders da er mit vielseitigen Kenntnissen und gründlichem Verstande eine gewandte, hinreißende Beredtsamkeit verband (Stifter der sogenannten dritten Akademie). Auf ihn folgte

b) Kleitomachos, von Carthago; nach Ciceros Schilderung homo et acutus, ut Poenus, et valde studiosus ac diligens; Cicero führt von ihm auch eine Schrift de sustinendis assensionibus an (Acad. prior. II, 31.). — Endlich

c) Philon, aus Lariſſa in Theſſalien. Im mithridatiſchen Kriege flüchtete er ſich nach Rom und lehrte daſelbſt; Cicero erwähnt (Acad. prior. II, 4.) eine verloren gegangene Schrift von ihm.

5. Antiochus von Aſcalon (geſt. 69), der mit Lukullus in Alexandrien war; eine Schrift von ihm unter dem Titel: Sosus erwähnt Cicero in der eben vorhin angezogenen Stelle.

6. Aeneſidemus, geboren in Gnoſſus auf der Inſel Creta, lebte ungefähr 50 Jahre vor Chriſtus in Alexandrien. An ihn ſchließen ſich Agrippa, Menodotus von Nikomedien, und

7. Sextus, mit dem Beinamen Empirikus (von der mediciniſchen Schule, zu der er ſich hielt), an, gegen das Ende des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts in Alexandrien, Verfaſſer zweier Werke: *Πυῤῥώνειων ὑποτυπωσεων βιβλια τρια*, und: *Προς τους μαθηματικους βιβλια ἑνδεκα* (ſechs gegen die Mathematiker im engern Sinne und fünf gegen die Philoſophen).

Wenn dieß diejenigen Männer ſind, an welchen als den Hauptgliedern die Geſchichte der Philoſophie fortgeht, ſo verdienen auch noch mehrere Andere erwähnt zu werden, wenn ſie gleich ſozuſagen nur Nebenrollen ſpielen. Zuerſt nennen wir die bedeutendſten Römer; dieſe ſind:

Cicero, geb. a. 106 a. C. Nachdem er ſchon in Rom den Unterricht verſchiedener griechiſcher Philoſophen genoſſen hatte, gieng er aus Furcht vor Sulla, den er durch die Vertheidigung des Sextus Roſcius ſich zum Feinde gemacht hatte, nach Athen und hörte auch hier wieder verſchiedene Lehrer der Philoſophie. Im theoretiſchen Theile neigte er ſich zur neuen Akademie, im praktiſchen zur Stoa hin. Ueberall jedoch iſt das Streben ſichtbar, durch eklektiſche Methode die verſchiedenen Theorien des Platon, Ariſtoteles und Zenon zu vereinigen. In der Auffaſſung und Beurtheilung der verſchiedenen Syſteme legt er zwar keinen tiefen philoſophiſchen Geiſt, auch keine ſcharfe und feine wiſſenſchaftliche Kritik an den Tag, wohl aber beſaß er ausgebreitete Kenntniſſe der griechiſchen Philoſophie aus den Schriften der griechiſchen Philoſophen. Beſonders um die Nachwelt erwarb

er sich dadurch ein großes Verdienst, daß er seine vielen philosophischen Schriften verfaßte, die alle aus griechischen Quellen geschöpft und mehr oder weniger griechischen Mustern nachgebildet sind. Mit diesem Verdienst steht das zweite in Verbindung, welches er sich um die Bildung der römischen Sprache für Darstellung philosophischer Gegenstände erwarb.

Lucretius, geb. a. 95 a. C.; sein Lehrgedicht: de Natura Rerum, worin er die epikureische Philosophie mit vieler Gewandtheit, zum Theil mit dichterischer Begeisterung vorträgt, ist eine in ihrer Art einzige Erscheinung in der römischen Literatur.

Seneka (Lucius Annäus), geb. zu Corduba in Spanien, a. 3 p. C. Seine Briefe, seine Schriften naturwissenschaftlichen, psychologischen, ethischen Inhalts haben in Absicht auf Darstellung und Gedanken viel Eigenthümliches. Endlich

Markus Aurelius Antoninus, der Kaiser (161—180). In seinem griechisch geschriebenen Werkchen: εἰς ἑαυτον spricht sich ein ungemein zartes sittliches Gefühl, welches sich auch auf scheinbar ganz unbedeutende Handlungen erstreckt, eine durchgebildete, liebenswürdige Humanität und eine die ganze Gesinnung durchdringende Religiosität aus; „wir finden bei ihm eine gewisse kindliche Frömmigkeit, die er nicht seinem Stoicismus, sondern nach seiner eigenen Aussage dem Einflusse einer frommen Mutter auf seine Erziehung verdankte.“ Man muß gewiß einen Einfluß des Christenthums auf die Lehren dieses Mannes annehmen, wenn man denselben auch nicht bestimmt nachweisen kann, und wenn er gleich gegen die Christen so wenig wohlwollend gesinnt war, daß er sie härter, als mancher seiner Vorgänger, verfolgen ließ. Der Grund hievon lag theils in einer gewissen Anhänglichkeit an die Staats-Religion, wovon er sich nicht ganz frei machen konnte, einer Anhänglichkeit, die man abergläubisch genannt hat, billiger Weise aber aus seiner politischen Stellung als Oberhaupt des römischen Reiches erklären, sogar rechtfertigen muß, theils darin, daß er vermöge seiner stoischen Gemüthsruhe in der Begeisterung, womit die Christen in den Tod giengen, oft den Tod suchten, eine blinde und der bürgerlichen Ordnung gefährliche Schwärmerei sah. *

* Vergl. Neander's Kirchengeschichte. Bd. I. Abth. 1.

Endlich dürfen, zum Theil im Hinblick auf bedeutende Erscheinungen in der zweiten Periode der Geschichte der Philosophie, noch folgende Männer nicht übersehen werden.

Die pythagoreische Philosophie wurde repräsentirt durch Anaxilaos von Larissa, der (unter der Regierung Augusts) wegen Verdachtes der Magie aus Italien verbannt wurde, Nikomachos, von Gerasa, der in der Zahlenlehre des Pythagoras eine höhere verborgene Weisheit suchte, Sekundus von Athen.

Das Andenken an den Cynismus erhielten Demonax von Cypern, der in Athen lehrte, und Peregrinus Proteus, aus Parium in Mysien, der sich zu Olympia verbrannt haben soll (beide im zweiten christlichen Jahrhundert).

Als Platoniker zeichneten sich aus Theon aus Smyrna, der gewisse Lehren Platons vermittelst mathematischer Begriffe und Lehrsätze zu erläutern suchte; Alkinous, Verfasser eines kurzen Abrisses der platonischen Philosophie, Plutarchos von Chäronea, der außer seinen berühmten Lebensbeschreibungen ausgezeichneter Männer mancherlei Schriften, zur Philosophie und Geschichte derselben gehörig, hinterließ.

Am besonnensten und nüchternsten waren die Stoiker und Peripatetiker: von jenen nennen wir den Epictet, einen freigelassenen Sclaven, der, aus Rom verbannt, in Nikopolis in Epirus eine Schule errichtete und da den Flavius Arrianus zum Schüler hatte, welcher die Philosophie seines Lehrers in Schriften niederlegte; von diesen außer Kratippos von Mitylene, der (40 Jahre a. C.) in Athen lehrte, den Alexander von Aphrodisias, Commentator des Aristoteles, der eine eigene exegetische Schule stiftete (er lehrte theils in Athen, theils in Alexandrien) und in einer auf uns gekommenen Schrift die stoische Lehre vom Fatum bestritt.

In Epikur, Zenon und Pyrrhon (mit seinen späteren Geistes-Verwandten) sind die Hauptformen und Richtungen bezeichnet, welche die griechische Philosophie in diesem Abschnitt annahm; nämlich einerseits Ueberwiegen des ethischen Elementes und Interesses, andererseits Skepsis und Resignation auf das Wissen und die Wissenschaft. Diese zwei Richtungen sind dann näher mit einander verwandt, als man auf den ersten Blick zu glauben

geneigt ist. Denn diejenigen, welche dem ethischen Element den Primat einräumten, verhielten sich auch mehr oder minder, in größerem oder kleinerem Umfang gleichgültig gegen das Wissen, und jene Resignation strebte zuletzt doch auch einen ethischen Zweck an, in welchem sie sich für den Verlust des Wissens zu entschädigen suchte.

Beide Richtungen waren sodann theils die Fortsetzungen eines früher schon bereiteten Anfanges, theils durch die Verhältnisse der Gegenwart erweckt und lassen sich aus diesen zwei Momenten ganz einfach begreifen.

Die epikureische Philosophie nämlich ist die Fortsetzung der cyrenaischen, die stoische die der cynischen und der Pyrrhonismus eine Reminiscenz aus der sokratischen Zeit, welche durch die Verhältnisse der Gegenwart erweckt wurde. Was diese betrifft, so möchte hauptsächlich der gedoppelte Umstand in Betracht kommen: Einerseits hatte Aristoteles in Bezug auf die höchste Aufgabe der Philosophie das Beispiel einer Resignation gegeben, welches für Andere um so verführerischer, aber auch um so größerer Mißdeutung und um so größerem Mißbrauch ausgesetzt seyn mußte, je größer, kräftiger und überlegener der Geist des Aristoteles war. Andererseits waren mit dem Umsturz des ganzen politischen Zustandes nicht nur die Schranken des Rechtes und der Sitte, die bis dahin die Gesinnungen, Zwecke und Handlungen der Menschen hatten bestimmen können, gefallen, sondern überhaupt alle Ueberzeugungen erschüttert werden; somit war dem einzelnen Menschen das Bedürfniß nahe gelegt, den Zweck und sofort den Trost und die Ruhe des Lebens in sich selbst, in der Subjectivität zu suchen. Dieß ist ein für die ganze folgende Geschichte der Philosophie bis zur Erscheinung des Christenthums höchst bemerkenswerther Umstand.

II. Die Geschichte der Philosophie.

A. Die epikureische Schule.

Dem Epikur ist die Philosophie eine Thätigkeit, die durch Nachdenken und Mittheilung ein glückliches Leben macht (*ἐνεργεια λογοις και διαλογισμοις εὐδαιμονα βιον περιποιουσα*). In dieser Definition schon ist die vorherrschende, subjectiv-praktische

Tendenz der epikureischen Philosophie deutlich ausgedrückt. Der reine wissenschaftliche Enthusiasmus des Aristoteles, der das Wissen rein um seiner selbst willen, als Erkenntniß des Wirklichen, liebte und anstrebte, ist durch die Maxime verdrängt, das Wissen habe nur Werth, so fern es Mittel ist, um sich subjectiv wohl zu befinden. Dieser Tendenz gemäß ist die Moral der wichtigste Theil derselben. Indessen nimmt Epikur auch die Physik und die Logik, oder, wie er sie nannte, die Kanonik als Theile der Philosophie an. Aber sie sind nach ihm jenem ersten und vornehmsten Theile durchaus untergeordnet und dienstbar.

Die Physik hat nämlich die Aufgabe, eine richtige Erkenntniß von der Natur und dem Wesen der Dinge in ihrem Verhältnisse zu dem Menschen zu geben, und zwar zu dem Zweck, um damit den physischen und religiösen Aberglauben zu vernichten; denn wie durch diesen die Glückseligkeit gestört wird, so wird sie durch jene Erkenntniß befördert. Aber diese richtige Naturkenntniß ist nicht möglich ohne Einsicht in das menschliche Erkenntniß-Vermögen und die Kriterien der Wahrheit. So hat alles übrige Wissen nur in sofern Werth, als es mit dem Zwecke der Glückseligkeit in Verbindung und Zusammenhang steht.

Die Logik ist nach Epikur der erste Theil der Philosophie und derjenige, von welchem das Studium der Philosophie ausgehen muß; die Physik wirft nach vielen Seiten Licht auf die Ethik — wir müssen also zuerst die Kanonik und dann die Physik darstellen.

Die Kanonik.

Der Anfang und die Quelle aller menschlichen Erkenntniß ist die sinnliche Wahrnehmung (*αἴσθησις*). Alle Vorstellungen von Dingen also, die nicht Gegenstand der Wahrnehmung sind, müssen doch aus sinnlichen Wahrnehmungen gebildet seyn. Epikur giebt auch die verschiedenen Arten an, wie aus den sinnlichen Wahrnehmungen unsere Vorstellungen, Begriffe und alle übrigen Erkenntnisse gebildet werden; nämlich

1) *κατ' ἀναλογιαν*, wenn wir z. B. aus der Vorstellung eines Menschen die von einem Zwergen oder Riesen bilden;

2) durch *συνθεσις*, wenn wir aus der Wahrnehmung eines

Menschen und eines Pferdes, die Vorstellung eines Centauren bilden;

3) *κατ' ὁμοιοτητα*, wenn wir uns die Vorstellung einer Stadt machen, indem wir sie einer wirklich gesehenen nachbilden;

4) besonders zu bemerken sind aber die *προλημψεις*, d. h. die allgemeinen Vorstellungen, die aus wiederholten sinnlichen Wahrnehmungen entstehen. Solche Vorstellungen sind nothwendig, um die Dinge zu erkennen, zu denken, um Urtheile über sie zu fällen, daher sie Epikur *προλημψεις* nennt. An die Bildung dieser *προλημψεις* schließt sich

5) das Urtheil an, die *δοξα* oder *ὑπολημψις*.

Es fragt sich nun: welche Erkenntniß ist wahr? Wo liegt das Kriterium der Wahrheit? Epikur antwortet:

1) Jede sinnliche Wahrnehmung ist wahr; denn an den sinnlichen Wahrnehmungen nehmen weder Verstand noch Gedächtniß Antheil; man sieht also nicht ein, wie an dem, was den Sinnen sich darbietet, irgend etwas verändert, hinzugethan oder hinweggenommen werden kann. Sodann kann auch kein Sinn den andern widerlegen, denn sie haben ja verschiedene Objecte; ebensowenig kann der Verstand die Sinne widerlegen, denn der Verstand erhält ja alle seine Begriffe und Gedanken erst durch die Sinne.

Aber widerlegen denn nicht die Wahrnehmungen eines und desselben Sinnes einander, wie wenn wir z. B. denselben Thurm in der Nähe viereckigt und groß, in der Ferne rund und klein sehen. Diesen Einwurf gegen die durchgängige Wahrheit der sinnlichen Anschauungen widerlegt Epikur mit seiner Lehre von den *εἰδωλα*, imagines; was wir nämlich sehen, sind nicht die Gegenstände selbst, sondern körperliche Bilder (*τυποι, εἰδωλα*), die sich von den Gegenständen ablösen (*ἀπορροαι*). Diese Bilder sind nun allerdings dem Gegenstande, von dem sie sich ablösen, in Hinsicht auf Figur und Farbe ähnlich, aber, weil sie sich mit außerordentlicher Schnelligkeit bewegen, so kann sich in dieser Bewegung ihre ursprüngliche Größe und Gestalt verändern. So kommt es, daß wir z. B. den viereckigten Thurm in der Ferne rund und klein sehen, in der Nähe eckigt und groß; die Ecken des Bildes haben sich in der Bewegung abgestoßen und abgerieben und das ganze Bild hat sich verkleinert.

Das *ειδωλον* aber, also das, was wir eigentlich sehen, ist wirklich rund und klein und unsere sinnliche Anschauung also wahr. So philosophirt Epikur und man kann wohl sagen, was Cicero sagt: tota res ficta est pueriliter.

Uebrigens aus der Wahrheit der sinnlichen Anschauungen folgt auch die Wahrheit der *προληψεις*, und in diesen zwei Erkenntnissen liegt also das Kriterium der Wahrheit, der Irrthum aber in der *ὑπολημψις* oder *δοξα*, in dem Urtheil, das wir fällen, ohne uns der sinnlichen Evidenz versichert zu haben; dieses können wir aber, wenn wir bei der Betrachtung der Gegenstände verweilen (*προσμενειν*).

2) Wahr ist auch dasjenige, was aus dem sinnlich Evidenten mittelbar folgt, durch dasselbe bestätigt und nicht widerlegt wird.

Dieß ist der ganze kritische und logische Apparat, mit welchem Epikur bei seinem Philosophiren ausreicht.

Die Physik.

Aus Nichts wird Nichts und ebensowenig kann Etwas in Nichts aufgelöst werden; diese Sätze sollen aber bei Epikur aus der Erfahrung abstrahirt seyn (Lucret I. 160—270). Das Universum besteht einestheils aus Körpern, anderntheils aus dem Leeren (*κενον*, *χωρα*, *φυσις ἀναφης*). Daß Körper sind, zeigt die sinnliche Wahrnehmung, daß ein Leeres seyn müsse, folgt daraus, weil die Körper doch irgendwo seyn und sich bewegen müssen.

Außer den Körpern und dem Raume ist Nichts; die Körper sind zusammengesetzt (*συγκρισεις*, *συγκριμματα*) und insofern veränderlich und auflösbar. Da nun aber Etwas nicht in Nichts aufgelöst werden kann; so müssen den zusammengesetzten, veränderlichen und auflösbaren Dingen untheilbare, unveränderliche Dinge zum Grunde liegen, *ἀμερη*, *ἀδιαιρετα*, *ἀμεταβλητα*, *ἀτομα*. Diese Atome sind demnach die Ur- und Grund-Stoffe, aus denen die ganze Körperwelt gebildet ist. Daher heißen sie *ἀρχαι*, *στοιχεια*, *των ὀντων ὑλη*, *πρωτα σωματα*, *πρωτα μεγεθη*, principia, initia, elementa, primordia rerum; sie heißen auch *πανσπερμια*, *μοναδες*, sie sind nicht Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, *ἀνεπαισθητα*, *ἀορατα*, sondern blos Object des Verstandes, *λογω θεωρητά*.

Die wesentlichen Qualitäten derselben (ποιοτητες) sind: Größe (μεγεθος), Figur (σχημα) und Schwere (βαρος). Andere Eigenschaften der Körper, z. B. Farbe, Wärme entstehen erst bei Vereinigung der Atome und durch dieselbe.

Die Atome bewegen sich mit unendlicher Schnelligkeit und diese Bewegung hat so wenig angefangen, als die Atome selbst; sie ist in Folge von der Schwere der Atome senkrecht. Weil aber, wenn alle Atome diese senkrechte Bewegung hätten, keine Vereinigung und Verwickelung (επιπλοκη, συστροφη) möglich wäre; so muß man bei einem Theile eine unendlich kleine Abweichung von der senkrechten Bewegung annehmen. Hiedurch entstehen unendlich viele Weltkörper, verschieden an Größe und Figur, die in ununterbrochener innerer Bewegung sich früher oder später auflösen.

Das Universum ist unendlich, weil außer demselben Nichts seyn kann (ἀπειρον παν) und zwar in Hinsicht auf Menge der Atome und Größe des leeren Raumes. Denn wäre die Menge der Atome endlich, der Raum unendlich, so würden sich die Atome in dem unendlichen Raume zerstreuen, es wäre keine Vereinigung der Atome möglich; umgekehrt wären die Atome unendlich und der Raum endlich, so hätten sie ja keinen Platz.

Die Psychologie.

Die Seele ist nicht das Resultat von der Vereinigung und Zusammenwirkung körperlicher Kräfte, sondern ein besonderer Theil des menschlichen Wesens, wie Arme, Füße u. s. w.

Die Seele ist körperlich; denn, wäre sie unkörperlich, so könnte sie weder wirken, noch afficirt werden; ferner wird sie ja von dem Körper berührt und berührt denselben, aber nur Körperliches berührt sich.

Sie ist ein überaus feiner und dünner Körper, und eigentlich zusammengesetzt aus überaus feinen, glatten und runden Atomen; sonst könnte sie nicht den ganzen Körper durchdringen; auch verliert ja der Körper, wenn er todt ist, Nichts von seinem Gewichte.

Diese Atome, aus welchen die Seele zusammengesetzt ist, haben verschiedene Qualitäten, sind feuer-, luft- und wind- oder hauch-artig; woraus Epikur auch die verschiedenen Temperamente erklärt, indem z. B. da, wo in der Mischung der

Seelen die Feuer-Atome vorherrschend sind, das hitzige Temperament entsteht. Außer dem nimmt aber Epikur in der Seele noch Atome von einer vierten unbekannten und unbenannten Qualität an, vermöge welcher der Mensch die Empfindung und das Denken hat. Diese Atome sind das *λογικον*, welches in der Brust seinen Sitz hat, während die anderen Atome das *ἀλογον* sind, welches den ganzen Körper durchströmt und die Wechselwirkung zwischen dem *λογικον* und dem Körper vermittelt. So haben wir auch hier, freilich unter einer besondern Form, die Unterscheidung zwischen der Seele, als der allgemeinen Lebenskraft, und dem Geiste, als der Denkkraft. Und es ist wirklich bemerkenswerth, daß auch dieser Materialist zwischen der allgemeinen, durch den ganzen Körper verbreiteten Lebenskraft und zwischen dem denkenden Prinzipe unterscheidet, daß er zwischen diesem und dem Körper keine unmittelbare Wechselwirkung annimmt, sondern diese Wechselwirkung durch das *ἀλογον* vermittelt werden läßt, endlich daß er besonders von derjenigen Qualität, kraft welcher die Seele Empfindung und Denken hat, sagt, sie habe keinen Namen; hierin liegt doch ein geheimes Geständniß, daß er die geistigen Wirkungen aus der Materie nicht erklären könne. Aber die Unfähigkeit sich irgend eine andere Substanz zu denken, als die körperliche, und irgend eine andere Einwirkung, als die physische, hielt ihn in dem Materialismus fest und er suchte sich diesen zu mildern, indem er sich immer feinere Materie dachte. Dabei führte nach der Darstellung des Lucrez (III, 408 fg.) Epikur viele Gründe an, um zu beweisen, daß die Seele mit dem Körper entstehe und vergehe; weßwegen uns der Tod nicht betreffe. Wir bestehen aus Leib und Seele, sagten die Epikureer, da nun der Tod eine Trennung und Auflösung des Leibes und der Seele ist, so giebt es keinen Tod, so lange wir sind, und wenn der Tod ist, sind wir nicht mehr.

Ueber die Theologie

des Epikur urtheilt Cicero (de Nat. deor. 1, 30. 44.) so: Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse. Wiefern dieses Urtheil begründet ist, wird sich aus Folgendem ergeben:

Nach einigen auf uns gekommenen Stellen verwarf Epikur

den Glauben an die Götter, indem er die an sich oder nach seinem Dafürhalten falschen und widersprechenden Vorstellungen, die man sich von den Göttern machte, bestritt. Die Menschen, sagte er, stellen sich die Götter als ewige und seelige Wesen vor und lassen dieselben doch das Geschäft der Weltregierung übernehmen, sie legen ihnen auch Liebe und Haß und andere Affecte bei und bilden sie überhaupt nach menschlicher Art. Indem er dieses Urtheil fällte, glaubte er nichts Gottloses zu thun; denn, sagte er, gottlos ist nicht derjenige, welcher die Götter der Menge läugnet oder aufhebt, sondern welcher den Göttern die Meinungen der Menge anheftet.

So verhält sich Epikur zu den im Volksglauben verbreiteten Vorstellungen von den Göttern; was setzt er nun aber an die Stelle derselben als die seinem Urtheile nach vernünftige Wahrheit?

Daß es höhere (über dem Menschen), unsterbliche und seelige Wesen gebe, davon scheint er überzeugt gewesen zu seyn. Wenn er sich auf Traum-Gesichte beruft, in welchen den Menschen ungewöhnlich große, menschenähnliche Gestalten erscheinen, denen man Leben und Empfindung beilege, weil sie sich bewegen, und Ewigkeit, weil sie immer wieder erscheinen; so muß man freilich annehmen, er habe die Vorstellung und den Glauben an jene unsterbliche und seelige Wesen mehr für subjective Einbildung, als für objectiv-begründet gehalten. Allein er beruft sich auch auf den objectiven Grundsatz der gleichmäßigen Vertheilung von Gegensätzen (*ἰσοῤῥοπια* oder *ἰσονομια*): weil so viel endliche und sterbliche Wesen seyen, müssen wohl auch ewige und seelige Wesen seyn. Diesen Wesen gab aber Epikur keine auf die Welt und den Gang ihrer Veränderungen sich beziehende Thätigkeit, „ein seliges Wesen macht weder sich noch Anderen zu schaffen," auch nimmt nur Unwissenheit, welche die Erscheinungen der Natur nicht aus der Natur selbst, ihren Kräften und Gesetzen zu erklären vermag, ihre Zuflucht zu Göttern. Damit entzog er nun dem Begriffe von Göttern ein so wesentliches Merkmal, daß man wohl mit Cicero sagen kann, er habe diesen Begriff vernichtet; und zweierlei ist es, was wir noch zu bemerken haben:

Epikur verwarf die Idee einer geistigen, vernünftigen und zweckmäßigen Weltordnung und Weltregierung. Physische Kräfte

und Gesetze sind es, welche die Welt bilden und erhalten. In sofern ist er reiner Naturalist und die Idee von Gott, dieselbe Idee, welche bei Platon die Alles hervorbringende, ordnende und regierende ist, hat nach ihm für die speculative Weltbetrachtung durchaus keinen Werth und keine Bedeutung. Um so weniger dürfen wir dagegen die ethische Bedeutung übersehen, welche Epikur seiner Lehre von den Göttern giebt. Diese besteht aber nicht bloß in dem negativen Gewinn, daß wir von mancherlei Unruhe des Gemüthes befreit werden, sofern wir uns von der Gunst und Ungunst, von der Gnade und Ungnade der Götter unabhängig wissen, sondern sie hat auch ihre positive Seite. Denn die Götter, wie Epikur sich dieselben vorstellte, ohne alle nach außen gehende Thätigkeit, Sorge und Beschäftigung waren ihm offenbar das Ideal des seeligen Lebens; und so hängt diese Lehre von den Göttern aufs genaueste mit seiner Ethik zusammen. Welches aber der bestimmtere Begriff dieses Zusammenhanges sey, d. h. ob die Theologie von der Ethik oder umgekehrt die Ethik von der Theologie bestimmt worden sey, das kann sich erst, nachdem die Ethik dargestellt ist, entscheiden lassen. Einen lehrreichen Wink bekommen wir sogleich, wenn wir den Punkt kennen lernen, von welchem Epikur bei der Construction seiner Ethik ausgeht.

Die Ethik.

Ganz in Uebereinstimmung mit dem Satze seiner theoretischen Philosophie, daß die *αἰσθησις* die Quelle aller Erkenntniß und das Kriterium aller Wahrheit sey, behauptet Epikur, daß nach der unmittelbaren Evidenz des sinnlichen Gefühles (*παθος*) die Frage beantwortet werden müsse, worin das höchste Gut und das höchste Uebel des Menschen bestehe? Nach dem Zeugnisse des unmittelbaren Gefühles ist aber das Vergnügen dasjenige, was der Mensch sucht, der Schmerz das, was er flieht. Epikur beruft sich dafür auch auf die allgemeine Erscheinung, daß jedes lebendige Wesen von dem ersten Augenblick seines Daseyns an nach sinnlichem Vergnügen strebe und sich dabei wohl befinde, die Schmerzen fliehe und soviel möglich zu entfernen suche. Vergnügen ist also das höchste Gut, und Schmerz das größte Uebel.

Diese Sätze bekommen nun aber ihre wahre Bedeutung,

in welcher Epikur sie verstand, durch folgende nähere Bestimmungen:

Er unterscheidet 1) dasjenige Vergnügen, welches mit irgend einem sinnlichen Reize verbunden ist (ἡδονη ἐν κινησει, voluptas in motu); 2) denjenigen Zustand, wo aller Schmerz und jedes unangenehme Gefühl entfernt ist; ja eben diese Freiheit von allen unangenehmen Gefühlen (Schmerzlosigkeit) hält er für den Gipfel aller Glückseligkeit und behauptet, wenn der Mensch diesen Gipfel erreicht habe, finde zwar noch eine Mannigfaltigkeit und ein Wechsel angenehmer Gefühle Statt, aber die Glückseligkeit werde nicht erhöht.

Diesen an sich auffallenden Satz rechtfertiget Epikur sehr gut auf folgende Weise:

Der Mensch, sagt er, hat Bedürfnisse und Begierden; ist das Bedürfniß nicht gestillt, die Begierde nicht befriediget, so ist damit eine Unlust verknüpft, wie umgekehrt nicht nur mit dem Acte der Befriedigung ein sinnlicher Genuß verbunden, sondern auch derjenige Zustand angenehm ist, in welchem man sich nach befriedigter Begierde und nach gestilltem Bedürfniß befindet. Dieser Zustand der befriedigten Begierde und des gestillten Bedürfnisses ist eigentlich der Grund und Gipfel aller wahren Glückseligkeit.

Damit ist der epikureische Begriff von Schmerzen und von der Schmerzlosigkeit schon näher bestimmt.

Schmerz ist nämlich diejenige Unlust, die man fühlt, wenn man Bedürfnisse und Begierden hat, die nicht gestillt und befriediget werden können; die Schmerzlosigkeit aber besteht darin, daß man entweder die Bedürfnisse und Begierden, die man hat, befriedigen kann, oder keine habe, die Befriedigung fordern.

Man gelangt demnach zur Schmerzlosigkeit entweder durch eine vollständige Befriedigung aller Bedürfnisse und Begierden, die man hat, oder durch Beschränkung der Bedürfnisse und Begierden auf denjenigen Grad und dasjenige Maaß, daß man sie befriedigen kann. Das erstere ist für den Menschen unmöglich, nicht bloß deßwegen, weil ihm die Mittel nicht zu Gebote stehen, um alle Bedürfnisse und Begierden zu befriedigen, sondern hauptsächlich deßwegen, weil die Bedürfnisse und Begierden an sich

unendlich und unersättlich sind.* Es bleibt demnach, um zur Schmerzlosigkeit zu gelangen, nichts übrig, als seine Bedürfnisse und Begierden auf das Maaß zu beschränken, in welchem man sie befriedigen kann.

Dieses ist nun zwar sehr relativ, indem der Eine mehr Mittel hat, als der Andere. Indessen ist eine Beschränkung der Bedürfnisse und Begierden bei allen mehr oder minder nöthig, und zur Schmerzlosigkeit gehört also nicht nur Freiheit von wirklichen Schmerzen, sondern Freiheit des Gemüthes in Absicht auf Bedürfnisse und Begierden, die man nicht befriedigen kann. — Gesetz der Lebens-Philosophie ist: Schränke deine Bedürfnisse und Begierden auf dasjenige Maaß ein, in welchem du sie befriedigen kannst. Weiter erinnert dann Epikur daran, daß es Fälle gebe, wo aus dem Genusse Schmerz, und wieder aus den Schmerzen Lust entspringt. Hieraus folge, daß man sich von dem Reize des gegenwärtigen Vergnügens nicht bezaubern und hinreißen, durch die Begierde des Augenblicks nicht blenden und verführen lassen, sondern die Lust sich versagen soll, wenn sie größeren Schmerzen bringt, den Schmerzen aber übernehmen, wenn er größere Lust zur Folge hat. — Die Regel der Lebens-Philosophie ist: Berechne Lust und Schmerz, die im menschlichen Leben so innig verbunden sind, um für dein ganzes Leben die möglich größte Summe von Genuß mit der möglich kleinsten Summe von Schmerzen zu haben. Epikur fordert Beherrschung der Sinnlichkeit durch Verstand und Klugheit. Dabei giebt er dann zu bedenken, daß es ein körperliches und geistiges Vergnügen, wie einen körperlichen und geistigen Schmerz gebe, das geistige Vergnügen und der geistige Schmerz aber für den Lebenszweck viel höher anzuschlagen sey, als das körperliche Vergnügen und der körperliche Schmerz. Denn der Körper empfindet nur die gegenwärtige Lust und Unlust; die Seele aber hat angenehme und unangenehme Erinnerung der Vergangenheit und in Beziehung auf die Zukunft Furcht und Hoffnung. Bedenkt man dieses, so wird zwar, wenn der Körper leidet, immer auch die Seele mit leiden, aber dieses körperliche Leiden kann sowohl verstärkt als auch gemildert werden durch Erinnerung, durch Furcht und Hoffnung. Ebenso

* Wie Goethe (Faust, Bd. XII. S. 162) sagt: So tauml' ich von Begierde zu Genuß, und im Genuß verschmacht ich nach Begierde.

theilt sich das körperliche Vergnügen zwar auch der Seele mit, aber, wie es durch Erinnerung an vergangenes Glück, durch heitere Hoffnung für die Zukunft erhöht wird, so kann es auch durch Erinnerung an früheres Unglück, durch zaghafte Furcht vor der Zukunft verbittert und getrübt werden. So trägt die rechte Stimmung der Seele am meisten zur Erreichung des höchsten Gutes bei. Diese rechte Stimmung und Verfassung der Seele besteht aber in der Freiheit derselben von allen beunruhigenden Affecten, wodurch die Ruhe des Gemüths gestört werden kann. Nun können wir vollständig angeben, was nach Epikur die Schmerzlosigkeit ist, nämlich 1) Freiheit von körperlichen Schmerzen (ὑγιεια), 2) Freiheit von allen denjenigen unangenehmen Gefühlen, welche entspringen, wenn man seine Wünsche und Begierden nicht befriedigen kann; 3) Freiheit von denjenigen Vorstellungen und Gefühlen in Absicht auf Vergangenheit und Zukunft, welche die Ruhe und den Frieden des Gemüthes stören.

Nach diesem sieht man erst recht ein, wie Epikur die indolentia für das höchste Gut erklären konnte.

Seneka vergleicht sie mit dem heitern, wolken- und dunstlosen Himmel und sagt (Ep. 66.): Wie die Heiterkeit eines solchen Himmels keiner größeren Klarheit mehr fähig ist (denn sie ist schon zum reinsten Glanze geläutert); so hat der Mensch den Gipfel seiner Vollkommenheit und seiner Wünsche erreicht, wenn keine Schmerzen in seinem Körper und kein Sturm in seiner Seele ist; denn die Glückseligkeit des Menschen ist vollendet im Frieden des Leibes und der Seele.

Dieß ist das Allgemeine.

Im Besonderen nimmt auch Epikur vier Tugenden an: Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

Zur Weisheit (φρονησις) gehört Kenntniß dessen, was nicht blos für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft angenehm und unangenehm ist, eine gewisse Aufklärung, welche sich über den religiösen Aberglauben, über die Furcht vor dem Tode, überhaupt über allen eitlen Wahn und die Schrecken desselben erhoben hat, endlich eine richtige Kenntniß und Unterscheidung dessen, was wirkliches Bedürfniß der Natur und was dagegen bloß eitle, erkünstelte Begierde ist.

Zur Mäßigkeit gehört Zurückführung der Bedürfnisse und

Begierden auf das richtige Maaß und Selbstbeherrschung in Beziehung auf den einzelnen Genuß.

Die Tapferkeit zeigt sich darin, daß man beunruhigenden und ängstlichen Gedanken und Affekten, welche von der Weisheit als Irrthum erkannt worden, keinen Einfluß auf das Gefühl und Handeln gestatte, die Lust sich versage und den Schmerz übernehme, so oft es nach den Grundsätzen der Weisheit zur Glückseligkeit beiträgt, daß man das Leben freiwillig beschließe, wenn es keinen Genuß, sondern nur unerträgliche Schmerzen bietet.

Endlich, was die Gerechtigkeit betrifft, so stellt sie Epikur aus folgendem Gesichtspunkte als nothwendige, subjective Bedingung der Glückseligkeit dar: Das sogenannte natürliche Recht, sagt Epikur, beruht auf einem Vertrage, einem Uebereinkommen zwischen den Menschen, einander nicht zu beeinträchtigen; einem Vertrage also, der durch Klugheit geboten und auf den Nutzen berechnet ist. Wer die in diesem Vertrag zur allgemeinen Sicherheit angeordneten Gesetze beobachtet, ist gerecht. Diese Gerechtigkeit schadet Niemanden, denn, ob man sich gleich dabei manchen Wunsch und Genuß versagen muß, so kann man doch seine natürlichen Bedürfnisse befriedigen. Im Gegentheil hat sie großen Nutzen. Denn der Gerechte hat keine Strafe zu fürchten, er darf, wenn er gekränkt wird, auf den Schutz der Gesetze rechnen, kann Eigenthum sich erwerben und genießen, und gewinnt (was das wichtigste ist) die Liebe und das Zutrauen seiner Mitbürger, die beste Bürgschaft eines ruhigen und sorgenlosen Lebens.

Dieß ist die epikureische Moral; was daran merkwürdig ist, läßt sich kurz so bezeichnen:

Epikur geht offenbar davon aus, daß Vergnügen oder Lust der Endzweck sey, auf den sich alles menschliche Wollen und Handeln beziehe und beziehen soll. Im weiteren Verfolg der Untersuchung kommt er aber auf den Satz, daß man sich nicht nur Lust versagen, sondern auch Schmerzen übernehmen solle, um Lust zu gewinnen. So wenig man es nun den praktischen Systemen der Ethik zugeben kann, daß man Böses thun dürfe oder solle, um das Gute in desto reicherem Maaße zu erreichen; so wenig kann man es an dem Eudämonismus billigen, wenn er verlangt, man solle Schmerzen übernehmen, um Lust zu gewinnen. Vielmehr wird man sagen müssen, daß er dadurch in

Widerstreit mit sich selbst gerathe. Was aber noch stärker ist; Epikur kommt am Ende auf das Resultat, daß man seine Bedürfnisse und Begierden mäßigen, oder wenn man die Sache idealisch nimmt, vernichten soll; also gerade dasjenige, aus dessen Befriedigung Lust entspringt, die der Endzweck des menschlichen Handelns seyn soll. Mit diesem Widerspruch hängt ein dritter zusammen, nämlich daß Epikur, nachdem er seine Theorie auf die Sinnlichkeit gegründet hatte, mit seiner Glückseligkeit sich zuletzt in die Seele zurückziehen und retten mußte, weil die Sinnlichkeit keine Befriedigung gewährt. Aus Allem aber geht zweierlei hervor: 1) daß die Moral Epikurs gar nicht die Theorie einer groben, sinnlichen Lust ist; 2) daß sich der Eudämonismus auch hier, wie in der Cyrenaischen Lehre, selbst vernichtet.

Der Gesammteindruck, den die gegebene Darstellung der epikureischen Philosophie macht, ist ohne Zweifel der:

Diese Philosophie schwebt in ihrem theoretischen Theil durchaus auf der Oberfläche der Wirklichkeit; in allen Theilen verräth sie einen gänzlichen Mangel nicht nur an Ideen, sondern sogar an Kraft des Verstandes, auch nur das Allgemeine und Gesetzmäßige in dem Gebiete des wirklichen Daseyns zu fassen, sich über das sinnliche Bild und die sinnliche Vorstellung zu erheben.

Die Dialektik, die bei Platon das Werk tiefer, die Einheit des Seyns und des Denkens erfassender spekulativer Vernunft, bei Aristoteles das Werk des die Form von dem Inhalt scharf unterscheidenden, beides aber auch wieder innig verbindenden Denkens gewesen, wurde zum Inbegriff einiger weniger oberflächlicher und seichter Beobachtungen über die durch die sinnliche Empfindung zunächst bedingten und derselben zunächst liegenden Erkenntnißthätigkeiten.

Die Physik im engern Sinne, die Naturlehre, die bei Platon ganz von dem geistigen Element der Ideen bestimmt, bei Aristoteles von der Erkenntniß der dynamischen Prinzipien und ihrer fortschreitenden Entwickelung in den Naturwesen durchdrungen war, sank bei Epikur zum mechanischen Materialismus herab, aus welchem sich auch die Psychologie nicht emporarbeiten und befreien konnte.

Die Theologie, welche bei Platon die das Wissen und das Leben bestimmende und beseelende, bei Aristoteles die den Schluß-

stein von dem Systeme der reinen Gedanken bildende Wissenschaft war, wurde zu einer Vorstellung herabgesetzt, die, ohne alle Bedeutung für die Weltbetrachtung, nur dazu dienen möchte, um darin ein verkümmertes Bild menschlicher Glückseligkeit abzuspiegeln. Und hier läßt sich nun die Frage, die oben (S. 190) unentschieden blieb, zur Entscheidung bringen, nämlich ob vom Standpunkt der epikureischen Philosophie aus die Ethik von der Theologie oder die Theologie von der Ethik bestimmt werde. Offenbar ist die Ethik Epikurs nicht von der Idee und dem Ideale Gottes, sondern ganz und gar von der menschlichen Natur aus construirt; und zwar faßte Epikur diese Natur nicht nach ihrem freien, vernünftigen Wesen auf, sondern wie sie theils durch die ihr beigegebenen sinnlichen Bedürfnisse, Gefühle und Begierden, theils durch die Verhältnisse des äußeren Lebens sich vielfach beschränkt findet; und darum konnten wir mit Recht sagen, daß sich in Epikurs Vorstellung von den Göttern ein verkümmertes Bild menschlicher Glückseligkeit reflectirt. Anlangend die Ethik selbst, so müssen wir zwar allerdings dieselbe zunächst als den Ausdruck von dem persönlichen Charakter und der persönlichen Gesinnung Epikurs ansehen; aber eben so gewiß sind wir berechtiget, darin ein Zeugniß von dem Geist und der Stimmung jener Zeit überhaupt zu finden, da die Anhänger dieser Philosopie sobald so zahlreich wurden.

Daß von einer weiteren wissenschaftlichen Entwicklung der epikureischen Philosophie nicht die Rede werden kann, wurde bereits angedeutet. Dagegen ist Folgendes anzufügen:

In der epikureischen Ethik drückt sich nicht nur eine völlige Resignation auf das Handeln, auf praktische Thätigkeit nach Außen, namentlich in den bürgerlichen und politischen Verhältnissen, eine ganz in das subjective Gefühl zurückgezogene Genügsamkeit aus, sondern dieses Gefühl selbst hat sich auf den Punkt der Indifferenz, wenn man so sagen darf, auf den Nullpunkt (indolentia) herabgestimmt. Mit dieser Bemerkung ist sodann aber, um den Geist der Zeit zu bezeichnen, die weitere zu verbinden, daß die Epikureer in dieser Indifferenz nicht lange beharrten, sondern einen positiven Lebenszweck anstrebten, diesen aber in den Reizen des sinnlichen Lebensgenusses suchten. Besonders gilt dieß von einem großen Theil derjenigen

Römer, welche sich zur Schule Epikurs bekannten. Es trat also ein immer tieferes Sinken des ethischen Lebensgeistes ein; denn jene Hingabe an die Reize des sinnlichen Genusses, als den eigentlichen Lebenszweck ist ja wohl als Herabsinken unter, nicht als Steigen über jenen Indifferenzpunkt anzusehen.

B. Die stoische Schule.

1. Zenon.

Zwar ist nicht mehr durchaus mit sicherer Zuverlässigkeit zu ermitteln, was Lehre des Zenons selbst gewesen sey; doch darf man folgende Theorie ohne Bedenken als die seinige annehmen.

Den Begriff, die Aufgabe, den Endzweck und die Eintheilung der Philosophie bestimmte er so:

Die Philosophie ist Liebe zur Weisheit oder das Streben darnach, die Weisheit aber Erkenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge. (Senec. ep. 89.)

Der Endzweck aller Philosophie ist, den Menschen vollkommen und ebendamit glücklich (*ἀρετη, εὐροια βιου*) zu machen, oder in der Kunst, dieses zu werden, zu üben.

Die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit ist die moralische, die in der Tugend liegt; allein es ist unmöglich, zu dieser zu gelangen, wenn der Mensch nicht seiner selbst, der Kräfte und Gesetze der Erkenntniß, der Grundsätze der Wahrheit sich bewußt ist, wenn er nicht auch die Natur, das Wesen, den Zusammenhang und letzten Grund der Dinge erkennt. Jene Vollkommenheit und Glückseligkeit also, zu welcher die Philosophie den Menschen führen soll, ist nicht blos praktisch, sondern auch theoretisch (*θεωρητικη και πρακτικη, θεωρηματικη και ἀθεωρητος*). Es gehört dazu nicht blos gutes Handeln (*ἀρετη ἠθικη*), sondern auch Kenntniß der Verstandeskräfte, ihrer Gesetze und ihres Gebrauches (*ἀρετη λογικη*) und Kenntniß der Natur (*ἀρετη φυσικη*). Ebendaher theilt sich die Philosophie, sofern sie zu dieser Vollkommenheit führen soll, entweder in theoretische und praktische, oder in Logik, Physik und Moral (*μερος λογικον, φυσικον, ἠθικον, τοποι, εἰδη, γενη*).

Dieß ist die bei den Stoikern herrschende Eintheilung der Philosophie.

Die Bedeutung dieser Theile und ihr Verhältniß zu einander suchten sie durch allerlei Gleichnisse zu erläutern. Sie verglichen * die Philosophie mit einem Thiere, die Logik mit den Knochen und Nerven des Thieres, die Physik mit den fleischigten Theilen, die Ethik mit der Seele. Die Logik ist dasjenige, was der Philosophie Form und Zusammenhang giebt, wie durch die Knochen die Form des Körpers gebildet und durch die Nerven die Wechselwirkung der Theile vermittelt wird, die Ethik ist das belebende Prinzip und der Haupttheil; wie aber die Seele ihre Nahrung aus dem Fleisch und Blut zieht, so giebt die Physik der Ethik ihren Stoff. Der selbe Sinn liegt in dem anderen Gleichnisse, nach welchem die Philosophie mit einem Ei, die Logik mit der Schale, die Physik mit dem Eiweiß und die Ethik mit der Dotter verglichen wird, welche die Frucht einschließt und aus dem Eiweiß ihre Nahrung zieht. Endlich wurde die Philosophie auch mit einem Acker oder Baumgarten verglichen, die Logik ist die Mauer, wodurch der Acker oder Garten begränzt und beschützt wird, die Ethik ist die Frucht, und die Physik der Boden, in welchem, oder der Baum, an welchem die Frucht wächst.

Die Logik.

Die Seele des Menschen ist ursprünglich gleich einem leeren oder reinen Papiere, welches erst beschrieben werden muß. Wie dieß im Sinne der Stoiker zu verstehen sey, daß ihre Theorie der aristotelischen und gewissermaßen auch der platonischen verwandt, also nicht baarer Sensualismus ist, wird sich sogleich zeigen.

Die ersten Vorstellungen bekommt die Seele von der Einwirkung der Außenwelt (*φαντασια*, Cic. Acad. post. I, 11). Diese Einwirkung stellte sich Zeno noch so vor, daß der äußere

* Ich folge hier dem Sextus Empiricus; Heinrich Ritter folgt dem Diog. Laertius, nach dessen Angabe den Stoikern die Physik der höchste und wichtigste Theil der Philosophie gewesen wäre. Wenn man aber die Wahl zwischen jenen beiden hat, so ist gewiß „einem wissenschaftlich gebildeten Denker unbedingt der Vorzug vor einem geistlosen Compilator zu geben;" auch widerspricht sich Diog. Laertius in der Deutung der Gleichnisse selbst.

Gegenstand nach seiner sinnlichen Form in der Seele abgedrückt werde (τυπωσις), wie sich der Ring und die darein gegrabenen Figuren in dem Wachse abdrücken, so daß also die Seele während der Vorstellung die Form des sinnlichen Gegenstandes annehme. Diese sinnlichen Wahrnehmungen werden in dem Gedächtnisse aufbewahrt und gesammelt; so entsteht die Erfahrung, welche die Einheit vieler gleichartiger Anschauungen ist. Aus der Erfahrung werden sodann allgemeine Begriffe gebildet (καταλήψεις). Die höchsten allgemeinen Begriffe gehören der Vernunft an, sind aber auch aus der Erfahrung geschöpft.

Um diesen Satz, wie die Theorie der Erkenntniß überhaupt im Sinne der Stoiker aufzufassen und zu verstehen, müssen wir dieselben sogleich im Zusammenhang mit ihrer pantheistischen Lehre von der Welt und der menschlichen Seele setzen. Nach dieser ist nicht nur die Seele ein Theil der göttlichen Vernunft, sondern diese auch in allem Wirklichen gegenwärtig, und demnach auch in der sinnlichen Empfindung und Anschauung das rationale Element schon eingeschlossen oder involvirt. Ebendeswegen vermag die Seele, indem sie die sinnliche Anschauung zum Ausgangspunkt macht, und zwar zum nothwendigen, nicht nur vermittelst derselben, sondern auch in ihr zum Bewußtseyn des Vernünftigen, und somit zum entwickelten Bewußtseyn ihrer selbst, als der Vernunft zu gelangen. — Kurz und treffend drückt dieß Seneka aus, wenn er De Vita beata (Cap. VIII.) sagt: Est vera ratio sensibus insita et capiens inde principia. Nec enim habet aliud, unde conetur aut unde ad verum impetum capiat et in se revertatur; d. h. die Vernunft oder das vernünftige Denken geht von der sinnlichen Anschauung aus und hat darin einen nothwendigen Anfangspunkt. Von diesem Anfangspunkt aus vermag sie, weil die wahre, d. h. die absolute Vernunft der sinnlichen Anschauung ursprünglich inwohnt, zur Erkenntniß der Wahrheit und zum (entwickelten) Bewußtseyn ihrer selbst zu gelangen.

So setzten die Stoiker Sinnlichkeit und Vernunft in die innigste Verbindung mit einander; und wenn sie zwischen φαντασιαι λογικαι und ἀλογοι unterschieden, so bezeichneten sie jene ausschließlich mit dem eigenthümlichen Namen νοησεις. Das Subject dieser Einheit von Wahrnehmung und Denken ist das ἡγεμονικον. Mit diesen Sätzen, in welchen die stoische Erkenntniß-

theorie ihre Verwandtschaft mit der aristotelischen und, jedoch entfernter, mit der platonischen deutlich verräth, hängen dann auch aufs Genaueste ihre Lehrsätze über die Gewißheit der Erkenntniß zusammen. Sie unterscheiden drei verschiedene Grade der Ueberzeugung. Der erste Grad kommt der einfachen sinnlichen Wahrnehmung zu, der zweite der *καταληψις*, wenn man etwas begriffen hat, der dritte findet statt, wenn man etwas so begriffen hat, daß es durch Gegengründe nicht entrissen werden kann; dieses ist dann Wissen (*επιστημη*, scientia). Zeno machte dieß durch folgendes Bild anschaulich. Die bloße Wahrnehmung bezeichnete er durch die flache Hand mit ausgestreckten Fingern, den Beifall überhaupt durch das Einbiegen der Finger, die *καταληψις* durch Zusammendrücken der Finger in die Faust, und endlich das Wissen durch das Zusammendrücken der gebildeten Faust vermittelst der anderen Hand (Cic. Ac. prior. II, 47). Diesemnach setzten die Stoiker das Kriterium der Wahrheit in die von dem Verstand begriffene Wahrnehmung; sie nannten dieselbe *φαντασια καταληπτικη*, und bezeichneten damit die Einheit der Wahrnehmung und des Denkens, des sensualen und rationalen Elementes der Erkenntniß (Erkenntniß der Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen). Hiezu gehört aber, daß die Wahrnehmung von einem wirklichen Gegenstand herrühre (*ἀπο του ὑπαρχοντος*), daß sie den Gegenstand so, wie er ist, darstelle (*κατ' αὐτο το ὑπαρχον*) und also in derselben die eigenthümlichen Merkmale des Gegenstandes ausgedrückt seyen, wie der Siegelring in dem Wachse.*

Die Physik

beruht auf folgenden Grundsätzen:

1) Was wirkt und bewirkt wird, ist ein körperliches Wesen; unkörperlich ist nur der Gedanke, der Raum und die Zeit;

2) aus Nichts wird Nichts und durch Nichts wird Nichts; hiernach bedarf es, um die Welt zu erklären, zweier Prinzipien, des einen, aus welchem, und des andern, durch welches Alles wird.

Dasjenige Prinzip, aus welchem Alles wird, muß an sich

* Cic. Ac. prior. II, 24. drückt es gut so aus: Visum ex eo, quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum.

und im Gegensatz gegen das andere, durch welches Alles wird, leidend, unthätig seyn (*παθχον*); es muß ferner, weil aus ihm Alles erst werden soll, ursprünglich ohne bestimmte Formen und Qualitäten seyn (*ἄποιον, ἄμορφον*), dabei aber veränderlich, fähig, mancherlei Veränderungen und Modificationen anzunehmen, *εὐπειθες και εὐτρεπες*. Dieses Prinzip ist die Materie, *ὑλη, πρωτη ὑλη*.

Das andere Prinzip, durch welches Alles wird, muß thätig seyn (*ποιουν*) und ist ebendeßwegen auch körperlich, denn nichts kann wirken als der Körper. Es muß die Materie durchdringen, ohne darum mit der Materie eins zu seyn, etwa wie, wenn man Wein unter Wasser gießt, der Wein die ganze Masse des Wassers durchdringt, ohne daß darum Wasser Wein oder Wein Wasser wird. Es ist also ein feiner, feuriger oder ätherischer Körper. So machten die Stoiker zwar den schon in der vor-sokratischen Zeit gefundenen Unterschied zwischen dem thätigen und leidenden Prinzip, allein den Unterschied zwischen Materie und Geist ließen sie fallen, indem sie auch in dem thätigen Prinzip nur ein feines, ätherisches Feuer anerkannten. Dieß ist Verwandtschaft mit Heraklitos, wie es überhaupt auffallend ist, daß sie, was wir gleich sehen werden, zu den älteren kosmogonischen Vorstellungsarten zurückkehrten.

Jenes ätherische Feuer muß ferner durch sich selbst, vermöge seiner eigenen ursprünglichen Kraft die Materie in Bewegung setzen, insofern kommt ihm Lebendigkeit zu; und, weil in der Welt vernünftige Ordnung ist, müssen in dem thätigen Prinzip ursprüngliche Formen und Gesetze liegen, anfangs unentwickelt, bis sie in wirkliche äußere Thätigkeit und Existenz übergehen; unter diesen Formen und Gesetzen muß ein innerer Zusammenhang, eine innere Harmonie stattfinden wegen der in der Welt sich offenbarenden Zweckmäßigkeit (Cic. d. N. D. II, 57). In jenem Prinzipe, in den Formen und Gesetzen seiner Thätigkeit, muß also die ganze Welt, der Zusammenhang ihrer Theile, die Entwicklung ihrer Veränderungen auf künstliche, d. h. innerlich-zweckmäßige Weise präformirt seyn und insofern ist jenes Prinzip vernünftig. Für die Wirklichkeit eines solchen vernünftigen Prinzipes der Welt führte Zeno auch die Gründe an:

Was Vernunft besitzt, ist besser, als was sie nicht besitzt;

nun giebt es nichts Besseres, als die Welt; folglich ist in der Welt ein Vernünftiges.

Von Demjenigen, was bewußtlos ist, kann kein Theil Bewußtseyn haben; mehrere Theile der Welt haben Bewußtseyn, mithin kann die Welt selbst nicht bewußtlos seyn;

Nichts, was ohne Seele und Verstand ist, kann beseelte und verständige Wesen aus sich hervorbringen, die Welt erzeugt aus sich solche Wesen, also hat sie selbst jene Eigenschaften.

Wir haben demnach von dem thätigen Prinzip den vollständigen Begriff:

Es ist ein körperliches, feuriges oder ätherisches Wesen, lebendig, vernünftig, wirkend nach Gesetzen, in welchem, wie in einem Keime oder Samen, die Welt auf künstliche Weise präformirt ist und welches also nach einer bestimmten Gesetz- und Zweckmäßigkeit wirkt. (πυρ τεχνικον, ὁδῳ βαδιζον εἰς γενεσιν, ὁπερ ἐστι πνευμα πυροειδες και τεχνοειδες; ἐστι φυσις [φυουσα] ἑξις ἑξαὐτης κινουμενη κατα σπερματικους λογους, vis particeps rationis atque ordinis, tanquam via progrediens.)

Diese stoische Lehre kann man als den sinnlichen, materiellen Aus- und Abdruck der platonischen ansehen. Platons *Nous* ist zu einem ätherischen Agens, Platon's Ideen, wornach der *Nous* die Welt bildet, zu *σπερματικους λογους* versinnlichet, und so scheint auch hier, wie bei Epikur, alles in die Sphäre des Materiellen herabgezogen zu seyn.

Wie wenig jedoch dieß die Stoiker selbst befriedigte, zeigt sich am deutlichsten darin, daß sie Gott bald von der Naturseite, bald von der ethischen Seite betrachten und ihm darnach verschiedene Prädikate beilegen.

Von der Naturseite stellen sie Gott dar als die bewegende Kraft der Materie, als die allgemeine Natur, ohne welche auch nicht das Geringste geschieht, als das Schicksal, welches alle Dinge nach nothwendigen Gesetzen des ursachlichen Zusammenhangs zwingt, als die Nothwendigkeit der Dinge, endlich auch als die belebende Seele der Welt, welche einen natürlichen Trieb hat, aus sich, wie aus einem Saamen oder Keime, Alles hervorwachsen zu lassen.

Von der anderen ethischen Seite ist Gott die ewige Vernunft, welche die ganze Welt regiert, die gütige Vorsehung, welche

das Ganze und Einzelne besorgt, der moralische Gesetzgeber und Richter der menschlichen Handlungen.

Diese Lehre von den zwei Prinzipien des Daseyns führte auf den bestimmten Begriff von der Welt, daß sie die Einheit dieser Prinzipien, die von dem thätigen Prinzip gesetz- und zweckmäßig gebildete und geordnete, belebte, beseelte Materie, oder ein beseeltes und vernünftiges Wesen ist, *ζωον ἐμψυχον και νοερον.*

Es ist nur Eine Welt und diese begränzt und kugelförmig, denn diese Gestalt ist die schicklichste zur Bewegung.

Außer der Welt ist das unendliche Leere, in der Welt aber ist Nichts leer, sondern alles zusammenhängend und vereiniget.

An der Gränze der Welt ist das ätherische Prinzip und durchdringt von da aus die Materie und alle Dinge. Die erste Wirkung desselben in der Materie ist die Scheidung und Bildung der vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde. Feuer und Luft sind thätig und leicht, Wasser und Erde unthätig und schwer; ebendarum ist das Feuer das oberste, sodann folgt die Luft, hernach das Wasser und endlich die Erde, welche den untersten und also in der kugelförmigen Welt den mittleren Raum einnimmt.

In der Lehre von der Welt reden die Stoiker zum Theil auch noch von einer Auflösung in Feuer und Wasser. Man kann nicht mehr mit Sicherheit entscheiden, weder, wie sie das Einzelne jedes für sich, noch in welchem Zusammenhang sie Beides mit einander gedacht haben.

Am wahrscheinlichsten ist folgende Erklärung:

Die erste Bildung der Natur aus dem formlosen Urstoffe vermittelst der Einwirkung des kunstreichen Feuers erklärten sich die Stoiker so: In Folge der Scheidung der vier Elemente aus der Materie bildet die Erde den groben Niederschlag (im Mittelpunkt der Welt), aus ihr scheidet sich das Wasser, aus dem Wasser bildet sich vermittelst der Ausdünstung die Luft (der Dunstkreis, die Atmosphäre), und aus der Luft sondern sich endlich die brennbaren, feurigen Theile ab.*

* Wenn man hier eine Reminiscenz an die Herakleitische Lehre finden will, an die *ὁδος κατω* und *ὁδος ἀνω* — so müßte man annehmen, aus der ursprünglichen Materie scheide sich zuerst das Feuer, dann die Luft, dann das Wasser, und endlich die Erde (*ὁδος κατω*) — dann wäre aber einerseits nicht wohl begreiflich, wie sich aus der Materie zuerst

Im Verlaufe einer bestimmten Zeit durch die fortdauernde Einwirkung des ätherischen Feuers löst sich allmählig die ganze Erde in Wasser auf (die Auflösung in Wasser betrifft also blos die Erde), dieses Wasser verdünstet allmählig ganz in Luft (weil es nicht mehr aus der Erde abgesondert wird) und die Luft, weil sie nicht mehr durch die Ausdünstung des Wassers reproducirt wird, wird vom natürlichen Feuer allmählig verzehrt und dann erlischt auch das natürliche Feuer, weil es keine Nahrung mehr hat und es ist demnach jetzt der ursprüngliche Zustand wieder eingetreten, wo Nichts mehr ist, als die formlose Materie und das ätherische Feuer.

Von der Verwandlung der Erde in Wasser spricht Seneka sehr ausführlich in seinen Quaest. Natur. III., 29.

vor den anderen das feinste Element, das Feuer bildet, andererseits die ὁδος ἀνω nicht wohl erklärlich, wie sich aus der Erde das Wasser, aus diesem die Luft, aus dieser das Feuer bildet, oder das eine in das andere über- und aufgeht. Man könnte sich also versucht fühlen, eher folgenden Prozeß anzunehmen:

Die erste Folge der Einwirkung des ätherischen Feldes auf die Materie ist die Bildung der Erde — die niedrigste Stufe der Weltbildung — aus der Erde scheidet sich in Folge der fortgehenden Einwirkung des Aethers auf die Erde das Wasser, aus diesem die Luft, aus dieser das Feuer — immer höhere, feinere Ausscheidungen. Aber eben vermittelst dieses Prozesses werden die Elemente in ihrer Besonderheit verzehrt; die Erde löst sich allmählich ganz in Wasser auf; das Wasser, weil es nun nicht mehr aus der Erde ergänzt wird, verdunstet allmählich in Luft; die Luft, weil sie nicht mehr aus dem Wasser reproducirt wird, wird vom Feuer verzehrt; und das Feuer, weil es nicht mehr von der Luft genährt wird, erlischt. — Aber ist nun dieses erloschene Feuer sogleich wieder Erde? oder ist nun die Indifferenz der Elemente wieder eingetreten, welche durch die Einwirkung des Aethers differenzirt wird? Ein wesentlicher Unterschied zwischen der stoischen und herakleitischen Lehre liegt offenbar darin, daß diese nur Ein Prinzip hat, jene zwei Prinzipien — dort ist die ὁδος κατω begreiflicher, indem das Feuer zu niedrigen Potenzen herabsteigt und erst von diesen aus sich (in seinem reinen Wesen an sich) wieder herstellen kann (über sich selbst hinaus, in höhere Potenzen kann es nicht übergehen); hier bei den Stoikern ist die ὁδος ἀνω begreiflicher, indem der Aether die Materie potenzirt und in den höheren Potenzen sich näher bringt, verwandter macht, ohne die Materie wegen ihrer Beschaffenheit auf dieser Höhe erhalten zu können, daher sie von der höchsten Potenz aus wieder entweder unmittelbar in die niedrigste (Erde) zurücksinkt oder in den ursprünglichen Indifferenz-Zustand zurückkehrt.

Den anderen Zustand, wo Nichts mehr ist, als die ungesonderte Materie und das ätherische Feuer, beschreibt ebenderselbe mehr poetisch als philosophisch (Ep. 9) so:* Qualis futura est vita Sapientis, si sine amicis relinquatur in custodiam conjectus vel in aliqua gente aliena destitutus vel in navigatione longa retentus aut in desertum litus ejectus? Qualis est Jovis, cum resoluto mundo et Diis in unum confusis paullisper cessante natura acquiescit sibi, cogitationibus suis traditus.

Bald aber beginnt das ätherische Prinzip eine neue Bildung, eine neue Welt entsteht und alle lebendigen Wesen werden von Neuem gebildet. Seneka (Nat. Quaest. III., 30) sagt: Der Erde werde gegeben ein Mensch, unbekannt mit Lastern und unter besseren Auspicien geboren. Allein auch diese Unschuld werde nicht lange währen und bald die Verkehrtheit wieder eintreten.

Ueberhaupt also: die neue Bildung ist, wie die vorangegangene, vollkommen, aber auch demselben Schicksal der Verschlimmerung und Abnahme unterworfen, und so ist ein beständiger Kreislauf des Entstehens und Vergehens in der Welt, welcher nicht sowohl in dem ätherischen Prinzip, als in der Beschaffenheit der Materie gegründet zu seyn scheint, wie überhaupt die Unvollkommenheiten und Uebel in der Welt nicht einem Mangel an göttlicher Weisheit und Güte zuzuschreiben, sondern daraus abzuleiten sind, daß die göttliche Wirksamkeit durch die Materie gehemmt und beschränkt wird.

In dem Bisherigen liegt auch die stoische

Theologie.

Jenes ätherische Wesen nämlich ist Gott (Cic. Acad. prior. II., 41); er ist das kunstreiche Feuer, wohnend an der äußersten Gränze der Welt; von da aus durchdringt er die Materie und alle Dinge, ist demnach in allen Dingen, aber nach verschiedenen Graden, und Gott und die Welt machen Ein Ganzes, Ein

* Von dieser Auflösung der Welt in ihren ursprünglichen Zustand (wahrscheinlich im stoischen Sinne), spricht auch Cicero in dem Somnium Scipionis Cap. VII. (Orelli IV, p. 1. S. 491) und nennt die Epoche, wo das Alte vergeht und das Neue wieder beginnt — expletum annum, vere vertens annus — (das große neue Jahr, das große Weltjahr).

Individuum aus. Gott ordnet aber auch Alles nach den nothwendigen Gesetzen seiner vollkommenen Natur und erhält Alles. Er ist demnach die freie Ursache von allen Dingen und ihrer Einrichtung, d. h. er folgt allein der inneren Nothwendigkeit seiner Natur; daher das Schicksal und die Vorsehung (je nachdem man Gott und sein Verhältniß zu der Welt mehr von der physischen oder von der ethischen Seite betrachtet).

Nach der Verschiedenheit seiner Wirkungen kann Gott mit verschiedenen Namen bezeichnet werden.

(Die verschiedenen Götter der Volksreligion sind nur Namen für die verschiedenen Wirkungen Eines und desselben göttlichen Wesens.)

Sofern Gott die höchste Vernunftkraft ist, ist er die Quelle des Rechts und der Sittlichkeit, des Vollkommenen und Guten.

Nach dieser allgemeinen Lehre von Gott und der Welt bestimmt sich auch die Psychologie der Stoiker.

Die Psychologie.

Der Mensch besteht aus Leib und Seele und ist insofern ein vollkommenes Bild der Welt.

Die Seele ist ein Theil des göttlichen Aethers (spiritus igneae naturae), und hat acht Vermögen, die fünf Sinne, den organischen Bildungs- und Zeugungstrieb (*σπερματικος λογος*), die Sprachfähigkeit und die Vernunft (*ἡγεμονικον*). Diese ist der oberste Theil, von dem alle andern beherrscht werden.

Ueber das Schicksal der Seelen nach dem Tode sind die Stoiker (wahrscheinlich zu verschiedenen Zeiten) uneinig und zweifelhaft gewesen. Nach Einigen dauern alle Seelen bis zur Auflösung der Welt fort, nach Andern nur die Seelen der Weisen; nach Einigen kehren die Seelen sogleich nach dem Tode in den Weltgeist zurück, werden von ihm angezogen und in ihn aufgenommen, Andere nehmen einen Mittelzustand an, wo die Seelen gereiniget werden, bis sie in die höheren Regionen kommen, wo sie sich an der Erforschung der Naturgeheimnisse ergötzen.*

* Mehrere der Psychologie angehörige Lehren werden in der Ethik vorkommen.

Die Ethik.

Die allgemeine Natur und die Natur eines jeden einzelnen Wesens ist Wirkung und Darstellung Gottes. Gott ist das Gesetz der allgemeinen Natur und der Natur des einzelnen Wesens; besonders gilt dieses von dem Menschen, dessen Seele ein Theil des göttlichen Aethers ist. Es kann daher für den Menschen keinen anderen Grundsatz des Handelns geben, als daß er in Uebereinstimmung mit der eigenen und allgemeinen Natur lebe; darin muß auch das höchste Gut des Menschen bestehen, weil er dadurch in seinem Wesen und Wirken mit Gott übereinstimmt und Gott ähnlich wird.

Es kommt jetzt darauf an, genauer zu entwickeln, was es im Sinne der Stoiker heiße: in Uebereinstimmung mit der eigenen und der allgemeinen Natur leben.

Auch die Stoiker betrachten die ersten Regungen des Lebens. Die erste Regung ist Selbstliebe und diese bezieht sich auf die Erhaltung des Selbst in seiner Integrität; darin spricht sich die Uebereinstimmung der Natur mit sich selbst in jedem einzelnen Wesen aus. Dieser Trieb der Selbsterhaltung ist negativ Abscheu vor der Zerstörung. Aus diesem Grundtrieb fließt dann Neigung zu dem, was Mittel der Selbsterhaltung ist und Abscheu vor dem, was die Integrität des Lebens bedroht.

Die ersten wesentlichen Gegenstände, auf welche die Selbstliebe und der Selbsterhaltungstrieb gerichtet ist, nannten die Stoiker *τα πρωτα τη φυσει* oder *της φυσεως*, *τα της πρωτης ὁρμης*; principia naturalia, quæ prima appetuntur, quae natura prima sunt ascita. Dazu gehört nicht das Vergnügen, denn dieses betrachteten die Stoiker blos als Zugabe, sondern Integrität und Brauchbarkeit des Körpers nach allen seinen Theilen, wahre Erkenntniß und Wissenschaft.

Der Mensch handelt demnach der Natur gemäß, wenn er sich diese ersten Gegenstände des natürlichen Triebes zu erwerben, das Gegentheil zu fliehen sucht. Dabei erkennt er aber, weil er ein verständiges Wesen ist, daß die verschiedenen Gegenstände mehr oder weniger zur Erreichung des Naturzweckes beitragen, also einen größeren und geringeren Werth haben; er untersucht diesen verschiedenen Werth, lernt die Gegenstände darnach

beurtheilen, einen dem andern vorziehen, und also auch auf die Erwerbung des einen mehr Mühe und Zeit verwenden, als auf die des andern. So bilden sich in ihm feste und sichere Grundsätze des Handelns, eine dem Zwecke der Natur angemessene Handlungsweise, die, wahr und schön, mit der Natur und mit sich selbst übereinstimmt. Dieß ist das *καθηκον*, officium, *εὐλογιστειν ἐν τῃ των κατα φυσιν ἐκλογῃ*, selectio cum officio. Dieß ist die erste Stufe des sittlichen Lebens; der Mensch ist im Vorhofe, auf der Schwelle der Tugend.

Weil er vernünftiges Wesen ist und als solches an dem Wahren und Schönen Interesse und Wohlgefallen hat, legt er der wahren und schönen Handlungsweise an sich einen Werth, also einen absoluten bei. Es sind nicht mehr die Gegenstände, die ihn anziehen, sondern die innere Wahrheit und Schönheit des Handelns; er wendet sich von der Materie des Handelns ab und die Form ist es, die ihn befriediget. Nun ist er gut und seine Handlung *κατορθωμα*, bonesta actio.

Es giebt also nicht, wie Einige meinen, ein doppeltes Gut, die Erlangung der materiellen Naturzwecke, und das naturgemäße Leben als solches seiner Form nach; sondern das letztere ist absolut und allein gut. Der Unterschied aber zwischen dem *καθηκον* und *κατορθωμα* ist der: die menschliche Handlung ist *καθηκον*, wenn der Mensch naturgemäß lebt, aber die materiellen Zwecke vor Augen hat und sich darnach bestimmen läßt; sie ist *κατορθωμα*, wenn der Mensch bei dem naturgemäßen Leben nichts anderes will, als die Form dieses Lebens und sich dadurch bestimmen läßt, also mäßig ist, nicht um gesund zu seyn, sondern weil die Mäßigkeit an sich naturgemäß ist. Hiezu bedarf es der Weisheit *φρονησις*, sapientia. Sie begreift in sich Kenntniß der Naturzwecke, richtige Werthschätzung derselben, ein dieser Kenntniß und Werthschätzung angemessenes Handeln. Diese Weisheit ist für uns zunächst nur Mittel, die natürlichen Zwecke so vollkommen als möglich zu erreichen; bald aber bekommt sie für uns einen absoluten Werth und dann fällt sie mit der Tugend zusammen.

Diesen Satz, daß Weisheit und Tugend an sich einen absoluten Werth habe, beweisen die Stoiker so: offenbar zeigt es sich schon in dem Bau und den Verhältnissen der körperlichen

Organe, daß sie uns nicht sowohl für das Leben, als für eine bestimmte Form des Lebens gegeben sind; ebenso ist in dem natürlichen Begehrungvermögen die Richtung auf eine bestimmte Form des Lebens und diese also der Zweck der Natur. Dieß erläutern die Stoiker an einem Gleichniß.

Wer nach dem höchsten Gut strebt, ist demjenigen zu vergleichen, der mit einem Spieß oder Pfeil nach Etwas zielt. Die Hauptsache ist hier, richtig zu zielen, der Waffe die rechte Richtung zu geben; das Treffen selbst hat weniger Werth, es hängt ja von so manchen zufälligen Umständen ab. Ebenso ist beim Handeln die gute Richtung die Hauptsache; ob man dabei zum Zwecke gelangt, d. h. die Gegenstände der Selbstliebe gewinnt, ist von geringerer Wichtigkeit. Es ist demnach ungeschickt, wenn man die Weisheit mit solchen Künsten vergleicht, die um eines materiellen Nutzens willen geschätzt und geübt werden; wie z. B. mit der Arzneikunst oder Steuerkunst. Eher wäre sie zu vergleichen mit der Kunst der Schauspieler und Tänzer. Hier kommt es allein darauf an, eine Bewegung nach den Regeln der Kunst zu machen, und in dieser kunstgemäßen Bewegung als solcher ist der Zweck erschöpft.

Nach dem Bisherigen ist der Grundsatz der stoischen Moral dieser: Lebe deiner Natur gemäß und finde in diesem naturgemäßen Leben, als solchem, an und für sich den Endzweck.

Soweit ist aber das Handeln des Menschen nur in Beziehung auf ihn selbst betrachtet worden.

Allein dabei bleiben die Stoiker nicht stehen. Wenn man, sagen sie, zunächst die menschliche Natur genauer beobachtet, sodann auch die übrige Natur und die Welt; so überzeugt man sich, daß der Mensch sich als Glied einer Gesellschaft, als Theil der Welt betrachten, und also in diesem universellen Geist auch denken und handeln soll. Diesen Satz leiten die Stoiker zunächst aus der menschlichen Natur ab. Die Bestimmung des Menschen für das Allgemeine offenbart sich schon in der natürlichen Liebe der Eltern zu den Kindern. Daß diese Liebe natürlich ist, erhellt theils daraus, daß sie auch bei verstandlosen Thieren als Instinct vorkommt, theils aus der Organisation des Körpers.

Diese ist von der Natur auf die Fortpflanzung des

Geschlechtes berechnet, und die Natur wäre nun im Widerspruch mit sich selbst, wenn sie nicht dafür gesorgt hätte, daß Eltern ihre Kinder lieben. Aus dieser beschränkten Liebe entwickelt sich sodann eine allgemeine Liebe der Menschen zu einander, vermöge welcher kein Mensch dem andern fremd ist, sondern jeder an dem andern Theil nimmt, weil er ein Mensch ist. Daher mag kein Mensch allein und einsam leben, auch wenn er Ueberfluß an Freuden hätte, darum macht es uns Vergnügen, der Menschheit im Einzelnen und Allgemeinen zu dienen und zu nützen; wie ja zu allen Zeiten die edelsten und besten Menschen sich gedrungen fühlten, dem Heile der Menschheit ihr Leben zu widmen.

So geht aus der Betrachtung der menschlichen Natur hervor, daß der Mensch nicht um seinetwillen, sondern für die allgemeinen Zwecke der Menschheit vorhanden ist. Betrachten wir endlich die Welt im Großen, so zeigt sich schon in den untergeordneten Reichen der Natur eine solche zweckmäßige Beziehung des Einen auf das Andere, ein Handeln des Einen für das Andere. Auch steht ja die Welt unter der Regierung Gottes; unter diesem göttlichen Regimente verbinden sich alle Theile der Welt zu Einem Ganzen, und als Glieder dieses Ganzen sollen auch wir denken und handeln. Wir deuten auch schon durch Beinamen, die wir der Gottheit geben, an, daß das Wohl der Menschen unter göttlichem Schutz und göttlicher Fürsorge steht. Wie könnten wir hoffen, Gegenstände göttlicher Liebe zu seyn, wenn wir Andere gering schätzten und vernachläßigten.

Also Pflicht ist es, für das Wohl der Menschen zu sorgen, und hier zeigt sich die Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit.

Nach den Stoikern ist das Recht nicht etwas durch menschliche Willkühr oder Klugheit angeordnetes, sondern in der menschlichen Natur gegründet. Die Gerechtigkeit besteht aber darin, daß man die natürliche Gleichheit der Ansprüche, die alle Menschen als solche haben, achte und Niemand beeinträchtige; die Wohlthätigkeit darin, daß man die relativen Güter, soweit die Natur derselben es erlaubt, mit einander theile.

Allein auch damit ist der Grundsatz: Man soll in Uebereinstimmung mit der Natur leben, nicht erschöpft. Unter der Natur verstehen die Stoiker auch die allgemeine — und insofern fordert jener Grundsatz freie Unterwerfung unter die Gesetze und den

Gang der Welt, und da diese das Werk Gottes sind, unter den göttlichen Willen (*ἀκολουθία θεου.* Seneca: deum comitari sine murmuratione).

Diese Uebereinstimmung mit den Gesetzen und Zwecken der individuellen und der allgemeinen Natur, mit dem göttlichen Willen, wie er sich in diesen Gesetzen und Zwecken ausdrückt, ist die Tugend.

Diese Tugend ist das allein Gute, was allein den Menschen glücklich macht. — Diesen neuen Hauptsatz ihrer Moral beweisen die Stoiker aus folgenden Gründen:

Gut, sagen sie, ist dasjenige, was unter allen Umständen und Bedingungen den Menschen glücklich macht; was diese Eigenschaft und Wirkung nicht hat, ist nicht gut zu nennen.

Gut in diesem Sinne ist allein die Tugend, die freie, vernünftige Unterwerfung des Willens unter den Willen Gottes; denn unter allen Umständen und Bedingungen kann man diesen Gehorsam üben und mit dieser Uebung ist immer ein angenehmes Bewußtseyn verbunden.

Was man zum Guten und Schlechten gebrauchen kann, ist nicht gut; Alles aber, außer der Tugend, kann man auf jene Weise gebrauchen.

Gut ist nur dasjenige, was den Endzweck des menschlichen Lebens befördert; aber alles Andere, außer der Tugend, kann den Menschen ebensowohl tugendhaft als lasterhaft machen.

Aus dem Guten kann nie Böses entspringen, aber nur aus der Tugend kann nie Böses hervorgehen.

Endlich, wer Dinge, die von äußeren Umständen abhängen, und nicht in der Gewalt des Menschen sind, für gut hält, kann der Versuchung nicht widerstehen, die Vorsehung manchmal zu tadeln, weil sie jene Dinge oft dem Lasterhaften giebt, dem Tugendhaften versagt. So wird der Mensch gegen Gott ungerecht und soll also jene Dinge gar nicht für Gutes halten.

Also die Tugend allein ist gut; alles Andere gleichgültig.

Damit (diese verständige Bestimmung setzen die Stoiker sogleich hinzu) soll aber nicht gesagt seyn, daß alle Gegenstände des Handelns in demselben Maaß und Grad gleichgültig sind und somit der eine so viel oder so wenig Werth habe, als der andere.

Ein Unterschied muß angenommen werden: denn sonst könnte ja keine Ordnung in das Leben und Handeln des Menschen kommen, weil man keinen Maßstab hätte, den einen dem anderen vorzuziehen, den einen zu wählen, den anderen zu verwerfen; ja man könnte, weil unter jener Voraussetzung kein Grund vorhanden wäre, zu thun oder zu lassen, gar nicht zum Handeln kommen, die Weisheit hätte kein Amt und Geschäft.

Also, obgleich die Tugend allein gut ist, muß doch ein Unterschied der Dinge in Beziehung auf ihren relativen Werth Statt finden. Daher die Eintheilung der *ἀδιαφορα* in aestimabilia, *ἀξιαν ἐχοντα*, inaestimabilia, *ἀναξιαν ἐχοντα* und neutra, *οὐτε ἀξιαν οὐτε ἀναξιαν ἐχοντα*; welche Eintheilung zusammenfällt mit den zwei anderen secundum naturam, contra naturam, media oder interjecta; und sumenda, contraria, neutra.

Die aestimabilia theilten sie wieder ein in *προηγμενα* und *ἀποπροηγμενα*, præposita und remota.

Wenn demnach in der angegebenen Weise die Gegenstände einen verschiedenen Werth haben, so müssen sie auch in Rücksicht auf diesen gewählt werden. Allein (darauf beharren immer die Stoiker) ob der Weise jene Gegenstände erlangt oder nicht — seine Glückseligkeit hängt davon nicht ab. Diese kann überhaupt nicht vermehrt oder vermindert werden; so wenig das Aegeische Meer größer wird, wenn man einen Tropfen Wasser hineinfallen läßt, oder Crösus reicher, wenn man ihm einen Pfennig schenkt. Den Einwurf, daß derjenige doch glücklicher seyn müsse, der vorzügliche geistige Anlagen, Kenntnisse, Gesundheit, Reichthum hat, als wer alle diese Dinge entbehrt, wissen die Stoiker ganz geschickt zu entfernen durch die religiöse Betrachtung, daß solche Güter für den einen ein Glück, für den anderen ein Unglück seyen, daß das Gelingen und Mißlingen unseres Strebens nach jenen Gütern durch das Schicksal, durch den Willen Gottes bestimmt sey, welchem sich frei und unbedingt zu unterwerfen, der wesentliche Charakter der Tugend sey. Sehr merkwürdig sind in dieser Beziehung die Betrachtungen, die Seneka in seiner Schrift de Providentia über das Unglück des Weisen und Guten und über das Mißlingen seiner Absichten anstellt.

In dieser Gesinnung konnten die Stoiker wohl sagen: der

Weise sey immer glücklich auch auf der Folter und in dem Ochsen des Phaleris.

Nach dieser Darstellung ein kurzes Urtheil.

In dem theoretischen Theil der stoischen Philosophie kündiget sich bereits die eklektische Denkart an, die aus den entlehnten Elementen verschiedener Systeme ein Ganzes zusammenzusetzen sucht; Aristoteles, Platon, Herakleit gaben die Elemente her, Aristoteles zur Erkenntnißlehre, Platon und Herakleit zur Physik. Verbindet man damit die andere Bemerkung, daß der Gedanke überall in eine niedrigere Sphäre sich herabgelassen hat, so liegt der Mangel oder die Abnahme an geistigem Productionsvermögen und speculativer Denkkraft am Tage.

Am meisten Eigenthümliches hat der ethische Theil. Wer sich den Geist der stoischen Ethik vergegenwärtiget, wird bald finden, daß sie ihre Vorzüge, aber auch ihre Fehler hat, die sich bald in sehr auffallendem Grade ausbildeten.

Ein (relativer) Vorzug liegt darin, daß sie auf einer gründlicheren, tieferen Beobachtung der menschlichen Natur, ihrer Anlagen und Triebe beruht, als die epikureische. Ebenso ist an ihr zu schätzen, daß sie den Ausdruck einer sittlichen, von sinnlichen Bedingungen und Verhältnissen unabhängigen Willenskraft hat. Ihre Fehler aber sind diese:

Einmal begnügt sie sich zuletzt mit der bloßen (sogenannten) Form des sittlichen Handelns, heißt darin die Befriedigung suchen, indem sie die Materie, d. h. den realen Zweck aufgiebt. Nun mag es in Beziehung auf den einzelnen Zweck, den der gute Mensch anstrebt, wohl wahr seyn, daß er auf die Erreichung desselben verzichten, und dann im Bewußtseyn, ihn gewollt und angestrebt zu haben, seine innere Beruhigung, die Befriedigung des sittlichen Triebes und Gefühles finden könne und solle. Aber im Allgemeinen muß der ethische Zweck, wenn und sofern er wirklich ein solcher ist, durch menschliches Handeln zu erstreben und zu erreichen seyn. Denn was auf solche Weise nicht zu erstreben und zu erreichen ist, das verliert ebendamit den Charakter des ethischen Zweckes, und wer darauf verzichtet, Etwas zu erreichen und zu verwirklichen, der giebt ebendamit ein absichtliches Handeln, ein sittliches Leben auf. Mit diesem ersten Fehler hängt dann der zweite zusammen, daß nach der stoischen Moral

das Leiden, die leidentliche Unterwerfung unter das unabänderliche Schicksal ein so gar großes Moment im sittlichen Leben hat. Es ist bei den Stoikern nicht mehr, wie bei Platon, die freie, freudige, muth- und hoffnungsvolle Thätigkeit in der Beförderung göttlicher Zwecke, sondern — als wären sie mit Gott und der göttlichen Weltregierung zerfallen — ein zum Theil lästiger Dienst Gottes. Fragt man nach den Gründen dieser Erscheinung, so bietet sich ein innerer und ein äußerer dar. Der äußere lag offenbar in den schon mehrmals bezeichneten Verhältnissen des öffentlichen Lebens, in der immer wachsenden Zerrüttung derselben, in der immer tiefer gehenden und immer weiter um sich greifenden Auflösung und Zerstörung aller rechtlichen und moralischen Bande und Stützen des öffentlichen Lebens. Der Einzelne hatte den Boden, auf welchem er handeln und wirken konnte, verloren, nirgends fand sich ein Stoff, welcher die Fähigkeit oder auch nur das Verlangen, sittlich gebildet zu werden, an den Tag legte und damit die Besseren zur Thätigkeit aufforderte und anregte. Der Einzelne fühlte sich in seiner Einzelnheit zu schwach, den allgemeinen gewaltigen Sturz aufzuhalten und so blieb ihm nichts übrig, als die sich in sich selbst verschließende Resignation. Denn es wirkte noch der innere, im Systeme selbst liegende Grund mit, daß das religiöse Element nicht mit der Wahrheit der Idee, mit der Tiefe und Innigkeit des Gefühles durchgebildet war, wie bei Platon, und den Stoikern es daher viel weniger gelingen konnte, die sittliche Freiheit des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott mit einander zu vereinigen und zu versöhnen.

So mag man sich die Erscheinung erklären, daß in der stoischen Moral das passive Element über das active überwiegend ist.

Nun sind aber auch noch die Folgen der so begründeten Erscheinung zu erwägen; auch sie sind charakteristisch theils in besonderer Beziehung auf die Stoiker, theils in allgemeiner Beziehung auf den moralischen Geist der damaligen Zeit.

Wenn es wahr ist, daß die Stoiker in ihre Moral noch den Ausdruck einer sittlichen Kraft legten, einer Kraft, die sich, weil es ihr an der ächten religiösen Stimmung fehlte, ungern unter das Schicksal beugte; so läßt es sich nun auch psychologisch ganz wohl erklären, daß sie sich für diese unangenehme Abhängigkeit

durch einen persönlichen Stolz entschädigten, der sich sogar den freiwilligen Selbstmord erlaubt, um der Pein des Schicksals zu entgehen, und darin, wie man wohl sagen darf, einen egoistischen Trotz verräth. Außerdem kündiget sich die Ausartung des egoistischen moralischen Selbstgefühls noch von einer anderen Seite an, nämlich als Verachtung der allgemeinen Sitte und Billigung solcher Handlungen, welche nach dem Urtheil der objectiven Moral schlechthin verwerflich sind.*

Vergleichen wir diese Ausartung der stoischen Sittenlehre mit der der epikureischen, — auf der einen Seite das Schwelgen in sinnlichen Lebensgenüssen, welches sich des Gedankens von Gott gänzlich entlediget hat, auf der anderen Seite den Stolz, der sich trotzig Gott gegenüber stellt — auf beiden Seiten Verachtung oder Verhöhnung der öffentlichen Sitte und Moral; bedenken wir, daß gerade diese zwei Systeme die zahlreichsten Anhänger, und zwar in den höheren Ständen unter Griechen und Römern hatten, so bekommen wir damit ein — besonders für die folgende Periode sehr interessantes und lehrreiches Bild von dem herrschenden Geiste der damaligen Zeit. Die Züge dieses Bildes werden durch die folgende Darstellung der Geschichte der Philosophie innerhalb der Akademie vollendet. Ehe wir aber zu dieser übergehen, wollen wir die nächste Geschichte der stoischen Philosophie nach Zenon erzählen.

Der Nachfolger des Zenon in der Stoa war (S. 178)

2. Kleanthes.

Er scheint die stoische Lehre weiter entwickelt und auseinander gesetzt zu haben. So theilte er gleich die Philosophie in sechs Theile: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik und Theologie, indem er jeden der drei Haupttheile wieder in zwei zerlegte.

Von seiner Dialektik haben wir keine Nachrichten; von seiner Rhetorik sagt Cicero, sie sey so beschaffen, daß, wer zu verstummen wünsche, nichts anderes lesen solle.

In der Physik nahm er, wie Zeno, zwei Prinzipien an,

* Diese Verirrung ist derjenigen ganz analog und verwandt, die in der christlichen Welt entstand, wonach der Wiedergeborene nicht mehr sündigen könne, er möge thun was er wolle.

die qualitätenlose Materie, als das leidende, und die Vernunftkraft oder Gott als das thätige. Daß die göttliche Idee für den menschlichen Geist nothwendige Wahrheit habe, dafür gab er (Cicer. de Nat. D. II., 5) vier Beweise, von denen einer sich auf die Schönheit und Zweckmäßigkeit, auf die vollkommene Ordnung der Natur beruft. Er dachte sich übrigens Gott als die durch die ganze Materie verbreitete Lebenswärme (Cic. d. N. D. II., 9). In der Psychologie behauptete er die Materialität der Seele und bestätigte dieß durch die Erfahrung, daß Kinder den Eltern in Absicht auf Neigungen und Charakter ähnlich seyen. Aehnlichkeit aber nur zwischen körperlichen Wesen Statt finden könne.

Sein Nachfolger in der Stoa war (S. 179)

3. Chrysippos.

Dieser Mann begann zuerst den Kampf mit der Subjectivitätslehre der (neuen) Akademie, indem er die Argumente des Arkesilaos und seiner nächsten Nachfolger nicht nur zusammenfaßte, sondern sogar selbst noch entwickelte und vermehrte, um über den Gegner einen desto vollständigeren Sieg davon zu tragen (Cic. Acad. prior. II., 27). Dieser polemischen Tendenz gemäß bearbeitete er die Logik so ausführlich und gründlich, daß man sagen konnte: Wenn die Götter eine Logik brauchten, würden sie sich keiner anderen bedienen, als der des Chrysipp.

Da Chrysipp die Philosophie wieder dreifach in Logik, Physik und Ethik eintheilte, so ist anzugeben, was er Eigenthümliches hat zuerst in der

Logik.

Diese ist nach Chrysipp die Wissenschaft von dem Wahren und Falschen und dem, was keines von Beiden ist (*περι ἀληθων και ψευδων και οὐδετερων*); die Hauptaufgabe ist demnach, das Kriterium der Wahrheit zu finden. Zu dem Ende theilt er die Vorstellungen in sinnliche und nicht sinnliche. Die sinnlichen werden von den Objecten in der Seele bewirkt; Zenon hatte dieß *τυπωσις* genannt. Chrysipp meinte, er habe damit nicht einen eigentlichen Abdruck des Gegenstandes in der Seele bezeichnen wollen; denn, da die Seele oft zu gleicher Zeit viele und verschiedene Dinge anschaue, so müßte sie zugleich viele und

verschiedene Figuren annehmen, was unmöglich sey; jene τυπωσις könne also nur eine Veränderung, Modification (ἑτεροιωσις) der Seele seyn, welche durch den Gegenstand bewirkt werde und dem Gegenstand entspreche. Daß ein Körper zu gleicher Zeit auf verschiedene Art modificirt werde, hielt Chrysipp nicht für unmöglich; denn z. B. wenn Viele zumal schreien, so werde die Luft zugleich auch auf verschiedene Weise bewegt. Aus diesen sinnlichen Vorstellungen entstehen vermittelst der Vergleichung und der Zusammenfassung des Allgemeinen die (nicht-sinnlichen) Gedanken (ἐννοιαι) theils vermittelst eines natürlichen Processes (ἐννοιαι φυσικαι, προληψεις), theils willkührlich. Das Kriterium der Wahrheit liegt nun in den sinnlichen Vorstellungen und den vermittelst eines natürlichen Processes entstandenen Gedanken. Chrysipp beruft sich theils darauf, daß diese Vorstellungen ohne subjectiv-willkührlichen Einfluß der Seele entstehen, theils auf die Klarheit (ἐναργεια) und Anschaulichkeit, auf den bleibenden Eindruck der Objectivität, der mit jenen Vorstellungen verknüpft sey. Im Uebrigen beschäftigte sich Chrysipp hauptsächlich mit der Lehre von den Urtheilen und den Schlüssen, sofern diese das Mittel sind, Wahrheit zu finden und zu beweisen. Ein besonderes Verdienst erwarb er sich, indem er die von den Megarikern begonnene Lehre von den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen zu vervollkommnen suchte. Durchaus aber behandelte er die Logik im Zusammenhang mit der Grammatik und der Rhetorik; daher die Unterscheidung und Eintheilung in σημαινοντα und σημαινομενα.* In seiner

Physik

verdient Aufmerksamkeit die Lehre von Gott und von der Welt. In Beziehung auf die erstere sagt Cicero (de N. D. II., 6), sie sey so beschaffen, daß Chrysippos von der Natur gelernt, nicht selbst erfunden zu haben scheine. Wenn nämlich, so argumentire er, in der Wirklichkeit der Natur Etwas ist, was menschlicher Verstand, menschliche Vernunft, menschliche Kraft und menschliches Vermögen nicht bewirken kann; so ist das Wesen, welches jene Wirkungen hervorbringt, trefflicher als der Mensch. Nun

* Das Nähere kommt schicklicher in einer besonderen Geschichte der Logik vor.

können aber die himmlischen Dinge und alle diejenigen, deren Ordnung eine ewige ist, vom Menschen nicht bewirkt werden; es ist also das Wesen, wodurch sie bewirkt werden, trefflicher als der Mensch — und was könnte dieß eher für ein Wesen seyn, als Gott? Denn wenn Götter nicht sind, was kann in der Wirklichkeit der Natur Trefflicheres seyn, als der Mensch? In ihm allein ist ja Vernunft, das Trefflichste. Daß aber ein Mensch glauben sollte, es sey in der ganzen Welt Nichts trefflicher als er, wäre thörichte Anmaßung. Also ist Etwas trefflicher. Es ist also wahrhaftig Gott. Diese göttliche Vernunftkraft ist die Alles leitende und ordnende, aber auch alle Dinge durchdringende Lebenskraft.

Mit dieser Theologie verband Chrysipp auch die Begriffe von Vorsehung und Schicksal.

Weil nämlich Gott alle Theile der Welt durchdringt, so sind diese so innig mit einander verbunden, daß eine allgemeine gegenseitige Wechselwirkung (*συμπαθεια*) unter allen Theilen der Welt Statt findet. Auch hat Alles, was geschieht, seine Ursache, und diese Ursachen sind durch einen stetigen, ununterbrochenen Zusammenhang mit einander verkettet, so daß nichts Anderes und auf andere Weise erfolgen kann, als was und wie es durch diese allgemeine Verkettung der Ursachen nothwendig bestimmt ist. Dieß ist der Begriff des Schicksals. Wie ist nun aber damit der Begriff göttlicher Vorsehung und die menschliche Freiheit zu vereinigen? Das Erstere hat keine Schwierigkeit. Das Schicksal ist kein blindes Fatum; denn die Kraft, die Alles in der Natur wirkt, ist vernünftig und somit das Schicksal der Plan, wornach diese Vernunftkraft die Welt regiert. Diesen Plan faßte Chrysipp von der ethischen Seite auf. Er denkt die Welt als ein System von Zwecken, in welchem die Regierung der vernünftigen Wesen der Endzweck ist, der nach ethischen Gesetzen, insbesondere nach dem Gesetze der Gerechtigkeit verwirklichet wird. Durch diese Wendung wandelte sich der Begriff des Schicksals in die Idee göttlicher Vorsehung um.

Nun war aber noch die schwierigere Frage: wie mit der so bestimmten Idee göttlicher Vorsehung die menschliche Freiheit in Uebereinstimmung zu bringen sey. Ist Alles durch die Verkettung der Ursachen, wie sie durch göttliche Vernunft geordnet wird,

nothwendig bestimmt; so sind es auch die Gefühle, die Entschlüsse und die daraus hervorgehenden Handlungen der Menschen, womit die sittliche Zurechnung und die Strafe aufgehoben ist.*

Diesen Einwurf suchte Chrysipp auf eine in der Geschichte der Philosophie bemerkenswerthe Weise zu beseitigen (**Aul. Gell. N. A. VI, 2.**).

Er macht darauf aufmerksam, daß der Einfluß und die Wirkungen des (äußeren) Fatums auf den menschlichen Willen verschieden seyen, je nachdem die innere Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes verschieden ist, diese aber das Prinzip der menschlichen Entschließungen und Handlungen sey. Denn wenn jene Beschaffenheit von Natur ursprünglich gesund und tüchtig gebildet sey, so lasse sie jenen Einfluß, der vom Fatum auswärts hereinkomme, ohne Anstoß hindurchgehen. Wenn sie aber roh, unwissend und ungebildet sey, und an guter, edler Bildung keine Stütze habe; so stürze der Mensch, wenn er auch nur in geringem Maaße oder gar nicht vom Kampfe mit einem ungünstigen Schicksal gedrängt werde, durch eigene Rohheit und freie Leidenschaftlichkeit in fortgehende Verbrechen und in Irrthümer. Und daß dieses auf solche Weise sich ereigne, bewirke jene natürliche und nothwendige Aufeinanderfolge der Ereignisse, welche Schicksal heißt. Denn es sey eine dem Begriffe nach nothwendige Folge, daß ein böses Naturel nicht frei von Sünde und Irrthum ist. Er erläuterte dieß an folgendem passenden und artigen Beispiel: Wie wenn man einen cylindrischen Stein in abwärts geneigte und abschüssige Räume wirft, dieser Wurf zwar Ursache und der Anfang des Sturzes ist, jener Stein aber bald sich abwärts wälzt, nicht weil man es so gemacht hat, sondern weil die Art und Gestalt des Steines es so mit sich bringt; so erregt zwar die nothwendige Ordnung und der nothwendige Plan des Schicksals die erste Ursache; aber der Entschluß und die Handlung werden durch den eigenen Willen und das Naturel eines Jeden bestimmt. — Schon hieraus, und wenn man die angeführte Stelle weiter verfolgt, überzeugt man sich, daß Chrysipp zwar auch den individuellen Charakter sich als durch das Fatum bestimmt denkt, aber denselben sozusagen aus der

* Vergl. Aul. Gell. N. A. VI, 2.

allgemeinen fatalen Nothwendigkeit herausnimmt und als etwas für sich setzt; was in der genauesten Beziehung zu der früher (S. 213 u. 214) gegebenen Charakteristik der stoischen Ethik steht.

Allein nun war noch ein Widerspruch mit der göttlichen Vorsehung aufzulösen, nämlich das Böse und das Uebel.

Auch diese Auflösung giebt Chrysipp auf eine geschichtlich-merkwürdige Weise:

Die Ansicht, das Gute sey ohne den Gegensatz des Bösen möglich, ist ungereimt; keines kann ohne das andere, jedes nur im Widerstreit mit dem anderen bestehen. Wie kann Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Klugheit, Wahrhaftigkeit, Vergnügen seyn, wenn nicht Ungerechtigkeit, Feigheit, Unmäßigkeit, Unklugheit, Lüge, Schmerz ist? * Allerdings wollte Gott das Uebel und das Böse nicht, sondern nur das Vollkommene und Gute. Aber das Böse und das Uebel ist mit dem Guten und Vollkommenen unzertrennlich verbunden (*κατα παρακολουθησιν*), so daß unvermeidlicher Weise mit dem Guten und Vollkommenen auch das Böse und das Uebel eindrang. Diese sind nicht Zweck der Natur (non per naturam), sondern nothwendige Folgen (per sequelas quasdam necessarias) dessen, worauf der göttliche Wille gerichtet ist. Das Böse, obwohl an und für sich nicht zu billigen, kann doch für gewisse Theile oder das Ganze der Welt gut seyn.

Von den nachfolgenden Stoikern (S. 179) wollte Antipater die Subjectivitätslehre der Akademiker dadurch widerlegen, daß er ihr einen innern Widerspruch vorwarf, sofern sie wenigstens das dogmatisch behaupten müsse, daß man Nichts wisse (Cicero Acad. prior. II., 9). Andere Stoiker dagegen mißbilligten es, daß man sich mit denjenigen nur in Streit einlasse, die Nichts für gewiß annehmen (Cicero Acad. prior. II., 6). Ueberhaupt trat in der Stoa nach und nach eine Elanquescenz des streng wissenschaftlichen Geistes und des rein-philosophischen Interesses ein. Sie beschränkten sich auf den ethischen Theil; auch die Darstellung von diesem popularisirte Panätius, und sein Schüler Posidonius ließ auch die sogenannten freien Künste in dem Gebiete der Philosophie Platz nehmen.

* Aul. Gell. N. A. VI, 1., wo Auszüge aus Chrysipps Buch: *περι προνοιας* gegeben sind.

C. Die Akademie.

Um die neue Richtung, welche die philosophischen Untersuchungen in dieser Schule nahmen, zu begreifen, müssen wir auf einen Mann zurückgehen, der noch dem vorigen Abschnitt angehört, mit seinen Lehren aber in diesem erst wirksam wird. Dieß ist

1. Pyrrhon.

Wir haben von ihm (siehe S. 179) keine Schriften. Was man gewiß weiß, ist, daß er die Lehren verschiedener griechischer Philosophen kennen lernte, ohne dadurch befriediget zu werden, und, wahrscheinlich durch Phädon, insbesondere von dem Charakter, Leben und Streben des Sokrates näher unterrichtet wurde. Aus diesen zwei Thatsachen läßt sich seine eigenthümliche philosophische Denkweise wenigstens einigermaßen begreifen. Das Studium der Werke der Philosophen, welche so verschiedene Theorieen darboten und hie und da selbst über die Mangelhaftigkeit und Unsicherheit des menschlichen Wissens klagten, konnte ihm gar wohl die Möglichkeit des Wissens und der Wissenschaft zweifelhaft machen. Daneben hörte Pyrrhon, wie Sokrates, der gefeierte Weise, mit Geringschätzung aller leeren Speculation vorzüglich auf das religiöse und sittliche Leben, als die Hauptbestimmung des Menschen drang. Dieses Beispiel mußte auf Pyrrhon um so gewisser und stärker wirken, wenn es wahr ist, was von Vielen versichert wird, daß sein persönlicher Charakter dem des Sokrates ähnlich war. So konnte sich in Pyrrhon eine Denkart bilden, wornach er, mißtrauisch gegen alles Wissen, in der Tugend das einzige Ziel des menschlichen Lebens sah — und so wird er uns denn auch wirklich geschildert. Er verwarf das speculative Denken, welches über die Erscheinungen hinausstrebt; besser sey es, der Mensch folge seinen Gefühlen, die ihn weniger irre führen, als die Spekulation und richte sein ganzes Streben allein auf die Tugend, worin die Würde des Menschen liege.

Ein Freund und Schüler von ihm war Timon, Verfasser einer philosophischen Satyre: *σιλλοι* (vergl. S. 179). Dieselbe hatte drei Abtheilungen. In der ersten führt er den Xenophanes ein, wie er sein System vorträgt, in den zwei anderen unterhält er sich mit diesem über die älteren und neueren philosophischen

Schulen; das Ganze ist eine Satyre auf die berühmtesten Lehrer der dogmatischen oder positiven * Philosophie. **

Die Hauptgedanken der Timonischen Skepsis waren diese:

Die Dogmatiker haben keine Wissenschaft begründet; denn die Grundsätze, auf welche sich ihr ganzes wissenschaftliches Gebäude stützt, sind unerwiesene Voraussetzungen. Die Gegenstände, womit sich der Dogmatismus vornämlich beschäftiget, sind für uns gar nicht erkennbar; denn er will es nicht mit den Erscheinungen zu thun haben, sondern die Dinge an sich erkennen; allein es läßt sich gar nicht entscheiden, ob ein Ding diejenigen Eigenschaften, die uns erscheinen, an sich hat. Alles Wissen ist zwecklos und entbehrlich; zwecklos, — man will das Wissen gebrauchen, um glücklich zu werden; hiezu sollte man die Beschaffenheit der Dinge an sich, ihr Verhältniß zu uns und ihren Einfluß auf uns erkennen; allein es läßt sich über die Dinge nichts bestimmen (*οὐδεν ὁριζω*), man soll also sein Urtheil zurückhalten (*ἐπεχειν*) und von einer Sache sowenig dieß als jenes (*οὐδεν μαλλον*) behaupten (vergl. Aul. Gell. Noct. Att. XI, 5.). — Das Wissen ist entbehrlich; denn, was den Menschen glücklich macht, ist das Gut-handeln und die daraus entspringende Gemüthsruhe. Hiezu wird aber weiter nichts erfordert, als daß man mit Verzichtleistung auf allen Wahn des Wissens der unverfälschten und unverdorbenen Stimme der Natur folge, ohne sich die vergebliche Mühe zu geben, das Wesen der Dinge, das objectiv-Gute und Böse ergründen und daraus Gesetze für das praktische Leben ableiten zu wollen.

In dieser Gestalt erschien zuerst unter den Griechen der Skepticismus. Was ihn hervorrief, war nicht eine gründliche Erforschung des menschlichen Erkenntnißvermögens, seiner Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit zum Wissen der Wahrheit, sondern einestheils die ganz allgemein gehaltene Unterscheidung zwischen der (subjectiven) Erscheinung und dem Dinge an sich, anderntheils die Erfahrung, daß, was bisher dogmatisch (positiv) gelehrt worden, unbefriedigend sey. Seine Tendenz aber war,

* Der Sinn, in welchem diese Ausdrücke hier genommen sind, wird unzweideutig seyn.

** Aul. Gell. N. A. III, 17. sagt: Timon amarulentus librum maledicentissimum conscripsit, qui *σιλλος* inscribitur.

die Ueberzeugung geltend zu machen, daß in dem Handeln die Bestimmung des Menschen aufgehe.

Ein ähnlicher, wo nicht derselbe Geist entwickelte sich in der Akademie. Diese, dem ersten Eindruck nach auffallende Erscheinung erklärt sich folgendermaßen:

Vorerst werden wir uns erinnern müssen, wie schon in Xenokrates, dem zweiten Nachfolger des Platon in der Akademie, die platonische Philosophie ihren wissenschaftlichen Charakter und Inhalt einbüßte, und zwar hauptsächlich in Folge davon, daß die Dialektik des Denkens von dem Spiel mit mathematischen Formeln und Symbolen verdrängt wurde. Schon hierin lag eine Mahnung, auf die älteren Lehrer, als die Vorbilder des ächten Philosophirens, zurückzublicken und zu ihrer Methode zurückzukehren. Der geistige Vater der Schule war aber Sokrates. Man vergegenwärtigte sich denselben, wie er darauf ausgieng, den Wahn des Wissens zu beschämen und zu vernichten, das sittlich-gute Leben als das Hauptmoment darstellte und den Menschen, um zu diesem zu gelangen, an das Gefühl, als den hinlänglich-sicheren Führer verwies, wie er, um es ganz allgemein zu fassen, mit Verzichtleistung auf das objective Wissen in den Kreis der Subjectivität sich selbst zurückzog und Andere zurückwies. Freilich hatte Sokrates bei seiner Ironie im Hintergrund theils die Anerkennung, daß es ein Wissen des Wahren gebe, theils die Aufmunterung und Anleitung, dieses Wissen zu suchen. Allein diese positive Seite der sokratischen Methode konnte schon von den Zeitgenossen nicht immer erkannt, von den Späteren um so mehr unbeachtet bleiben; man hielt sich an die negative Tendenz und das negative Resultat. Rechnete man doch selbst den Platon, weil man seine suchende Methode mißverstand, zu denjenigen, welche sich mit einem blos subjectiven Erkennen begnügen zu müssen glauben.

So schien der Rückzug aus der (vermeintlichen) Objectivität des Wissens in die dem menschlichen Geiste allein angemessene Subjectivität des Vorstellens und Meinens Rückkehr zu dem ächten sokratischen und platonischen Philosophiren zu seyn.

Hiezu kam eine eifersüchtige Opposition der akademischen Schule gegen die stoische,* welche zu immer größerem Ansehen

* Cic. Acad. prior. II, 6. Arcesilas Zenoni, ut putatur obtrectans.

gelangte und die übrigen Schulen zu verdunkeln anfieng. Um diese Opposition um so kräftiger und mit um so besserem Erfolg führen zu können, stellte man sich auf den negativen Standpunkt, der, dem stoischen gerade entgegengesetzt, einen vielseitigen Angriff und eine unbefangene Vertheidigung zuließ. *

Die Richtigkeit dieser Ansicht und dieser Urtheile muß von der Geschichte selbst bestätiget werden.

Der erste Akademiker, der diese Opposition der Subjectivitätslehre gegen die Objectivität des Dogmatismus überhaupt und des stoischen insbesondere bildete, war

2. Arkesilaos.

Seine philosophische Richtung ** drückte sich schon in der Lehrmethode aus, die er in der Akademie einführte und die auch eine Nachahmung oder Erneuerung der sokratischen seyn sollte (Cic. de Oratore III., 18). Dieselbe bestand nämlich darin, daß nicht Er selbst seine Behauptungen vortrug, sondern seine Schüler theils unter einander, theils mit ihm selbst disputiren ließ. Er gieng dabei von der Maxime aus, daß sich für entgegengesetzte Behauptungen gleich starke Gründe anführen lassen und daß man daher Nichts wissen und mit objectiv-begründeter Gewißheit behaupten könne, vielmehr mit einer rein subjectiv-zureichenden Gewißheit sich begnügen müsse. Daß er hiebei die Stoiker vorzüglich im Auge hatte, sieht man daraus, weil er besonders gegen die Gültigkeit ihres Kriteriums der Wahrheit (die φαντασια καταληπτικη) Einwürfe machte. Der letzte Grund seiner philosophischen Ansicht lag übrigens darin, daß das Subjective und das Objective in der Erkenntniß nicht unterschieden werden könne; daher er neben dem Satz, daß man Nichts wisse, auch den anderen behauptete, man könne nicht wissen, daß man Nichts wisse.

Wie sich hiernach seine Ansicht für die Sphäre des Handelns bildete, ist leicht zu erachten. Er konnte und mußte verlangen, daß der Mensch nach seiner subjectiven Ueberzeugung handle, so

* Vergl. Cicero Acad. prior. II, 3.

** Er wird darum als Stifter der neuen Akademie bezeichnet, die dann auch mit Rücksicht auf später erst eingetretene Erscheinungen die zweite oder die mittlere genannt wird.

wie er seine Handlung sich selbst aus subjectiv-gültigen Gründen rechtfertigen könne; dieß ist es, was er *εὔλογον*, Cicero probabile nennt.

Wir haben gesehen (S. 216), wie Chrysipp mit verstärkter, frischer Kraft die Rechte des Dogmatismus behauptete. Wie aber auch sonst ein Gegensatz den anderen hervorruft, so erstand in der Akademie ein neuer Kämpfer für ihre Subjectivitätslehre, mit schärferen Waffen ausgerüstet, als die früheren. Dieser ist

3. Karneades.

Er war nach Arkesilaos der vierte Lehrer in der Akademie (S. 179), und erschien mit seinen Lehren Manchen so wichtig, daß sie mit ihm einen neuen Abschnitt in der Geschichte der akademischen Philosophie beginnen, indem sie ihn als Stifter der dritten Akademie bezeichnen, wornach der mit Arkesilaos beginnende Abschnitt die zweite oder mittlere Akademie benannt wird (S. 224, 179).

Die Theorie des Karneades war theils gegen den Dogmatismus überhaupt, als philosophische Denkart, theils gegen einzelne dogmatische Lehren gerichtet, wie sie besonders in der stoischen Schule vorgetragen wurden.

In der ersteren allgemeinen Beziehung suchte er den Hauptsatz zu beweisen, daß es kein Wissen gebe, sondern alles sogenannte Wissen nur Wahrscheinlichkeit habe, welche auch für das praktische Leben hinreichend sey. Den Beweis dieses Satzes führte er auf eine ausgezeichnete Weise vermittelst einer Analyse des Vorstellens.

In der *sinnlichen* Vorstellung, sagt Karneades, werden wir uns des vorgestellten Objectes, aber auch des vorstellenden Subjectes bewußt; in jeder sinnlichen Vorstellung ist also eine Beziehung auf Object und Subject; in Beziehung auf das Object ist die Vorstellung wahr oder falsch, je nachdem sie mit dem Object übereinstimmt oder nicht; in Beziehung auf das Subject *erscheint* sie als wahr oder falsch. Sollte nun darüber geurtheilt werden, ob eine Vorstellung wahr oder falsch *ist*; so müßte man einen sicheren Maßstab der Beurtheilung haben, dieser könnte aber kein anderer seyn, als die *wahre* Vorstellung; an diese müßte diejenige Vorstellung gehalten werden, über deren Wahrheit

oder Falschheit geurtheilt werden soll. Allein diese wahre Vorstellung wird ja eben gesucht; und es kann demnach die sinnliche Vorstellung nicht Kriterium der Wahrheit seyn. Ebensowenig der Begriff des Verstandes, denn die Begriffe werden ja erst von den sinnlichen Vorstellungen aus und auf den Grund derselben gebildet. Also giebt es überhaupt kein Kriterium der Wahrheit, insbesondere hat die *φαντασια καταληπτικη* der Stoiker diesen Werth nicht. Wir können nie sagen: die Vorstellung ist wahr oder falsch, sondern nur, sie erscheint uns als wahr oder falsch. Damit wollte Karneades nicht sagen, daß keine Erkenntniß wahr ist, sondern nur, daß wir nicht entscheiden können, weder im Allgemeinen noch im einzelnen Falle, ob wir eine wahre Erkenntniß haben oder nicht. Was wir wahre Erkenntniß nennen, ist nur *φαινομενον ἀληθες*, *πιθανη φαντασια*, probabile visum (Cicero). Aber wie kommt es, daß uns eine Vorstellung als wahr erscheint, wenn wir doch darüber, daß sie wahr ist, niemals entscheiden können? Karneades antwortet: Einige Empfindungen und Vorstellungen sind mit dem Gefühle der Zuneigung und des Beifalls, andere mit dem entgegengesetzten Gefühl verbunden, und erklärt jenes Gefühl daraus, daß eine Vorstellung sich öfter auf dieselbe Weise wiederholt und mit anderen übereinstimmt.* Solche Vorstellungen erscheinen uns als wahr, wir bejahen sie (*ἐμφασις*), die von entgegengesetzter Beschaffenheit erscheinen uns als falsch, wir verneinen sie (*ἀπεμφασις*). Demnach hatte jetzt die Subjectivitätslehre der akademischen Schule eine sogenannte kritische (subjectiv-psychologische) Grundlage gefunden und sich in einem bestimmteu Resultat ausgesprochen. In demselben Geist lehrte der Schüler des Karneades, Kleitomachos (S. 180). Wie sich gegen diese Subjectivitätslehre der Akademiker die Stoiker, insbesondere Antipater, zu erwehren suchten, ist bereits (S. 220) angeführt worden. In derselben Absicht suchte Philon in einer verloren gegangenen Schrift, welche Cicero Acad. prior. II., 4 erwähnt, zu beweisen, daß derselbe Geist von Anfang an, von Platon an bis auf seine Zeit in der Akademie gewesen sey. Allein diese Behauptung konnte sich wenigstens der allgemeinen Zustimmung nicht erfreuen (l. c. II., 5), insbesondere nicht der des Antiochus. Dieser wollte

* Gerade so philosophirte David Hume.

vielmehr in seiner S. 180 angeführten Schrift vermittelst wissenschaftlicher und geschichtlicher Untersuchungen beweisen, daß der Versuch des Philon, die alte und neue Akademie zu vereinigen, keinen historischen Grund habe und die akademische Subjectivitätslehre sich mit der sittlichen Natur und Bestimmung des Menschen nicht vertrage; daher sein Streben dahin gieng, die widerstreitenden Ansichten zu vermitteln und auszugleichen. Die Argumente, mit welchen Antiochus den Philon und die neue Akademie bestritt, finden sich in Cicero Acad. prior. II., 4 flg. zusammengestellt.

Allein diese eklektischen Versuche scheinen den negativen Skepticismus nur um so mehr geweckt und gereizt zu haben und in diesen löste sich daher die griechische Philosophie endlich auf zu einer Zeit, wo sich in Folge eingetretener Weltereignisse eine ganz andere Anschauung von göttlichen und menschlichen Dingen zu bilden anfieng, sodaß die Auflösung und Verneinung des Früheren als die Bedingung erscheint, unter welcher die neue Periode in die Zeit eintreten konnte.

Diejenigen zwei Männer aber, welche die innere Auflösung der griechischen Philosophie bezeichnen, sind Aenesidemus und Sextus Empirikus.

D. Der Skepticismus.

1. Aenesidemos.

Derselbe (S. 180) hatte die Absicht, die pyrrhonische Lehre zu erneuern und trug daher die Lehrsätze derselben in einer eigenen Schrift: Pyrrhonische Untersuchungen, vor, von denen uns Photius und Sextus Empirikus dürftige Fragmente aufbewahrt haben.

Seine Lehre ist in folgenden Sätzen enthalten.

Zuerst bestimmt er das ächte Wesen des Skepticismus, im Gegensatze gegen die akademische und dogmatische Denkart.

Die Eigenthümlichkeit des Skepticismus besteht nach Aenesidem darin, daß, während die Dogmatiker behaupten, die Wahrheit gefunden zu haben, und die Akademiker, es sey unmöglich, die Wahrheit zu finden, die ächten Skeptiker weder das eine noch das andere behaupten, sondern ihr Urtheil aufschieben. *

* Diese Bestimmung ist in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht sehr wohl zu bemerken.

Um diese skeptische Denkart zu begründen und durchzuführen, erfand Aenesidem zehn Zweifelsgründe (τοποι oder τροποι της σκεψεως).

Der erste Zweifelsgrund verweist auf die Verschiedenheit der thierischen Körper in Absicht auf ihren Bau überhaupt und die Structur der Sinnenorgane insbesondere, und schließt daraus auf eine Verschiedenheit der Empfindungen.

Verschiedenen Thieren muß ein und derselbe Gegenstand auf verschiedene Weise erscheinen und man kann von keiner dieser verschiedenen Empfindungen behaupten, daß sie gerade mit dem Object übereinstimme. Dasselbe gilt von den menschlichen Empfindungen, wenn man sie mit den thierischen vergleicht.

Der zweite Zweifelsgrund ist genommen von der Verschiedenheit der Menschen in Beziehung auf Körper und Seele. Vermöge dieser Verschiedenheit haben die Menschen verschiedene Empfindungen, Gefühle, Begehrungen und Vorstellungen, und man kann nie entscheiden, welche Vorstellung die wahre oder die falsche ist.

Ein dritter Zweifelsgrund ist genommen von der Uneinigkeit der Sinne bei einem und demselben Subjecte. Verschiedene Sinne empfinden ein und dasselbe Ding auf verschiedene Weise oder an demselben Gegenstand verschiedene Eigenschaften; wir können dabei nicht entscheiden, welche Empfindung die wahre ist, ob der Gegenstand wirklich diejenige Eigenschaften hat, welche von den Sinnen empfunden werden und sonst keine anderen. Es bleibt uns demnach das Object der Empfindungen ganz und gar unbekannt, und weil es die Sinne nicht erkennen, so ist es auch für den Verstand unerforschlich.

Der vierte Zweifelsgrund ist genommen von der Betrachtung der zufälligen Zustände und Veränderungen des Subjectes, wodurch wieder die Erkenntniß der Objecte ganz und gar ungewiß wird.

Aenesidem beruft sich auf die verschiedenen natürlichen Zustände des Alters, des Schlafens und Wachens, ferner auf die Zustände der Krankheit, auf die verschiedenen Stimmungen der Gefühle und Triebe, und behauptet, dieses Alles bringe eine Verschiedenheit der Empfindungen, Vorstellungen und Begehrungen hervor; die Gegenstände erscheinen immer auf andere Art und

man habe über die wahre Beschaffenheit derselben kein sicheres Urtheil.

Der fünfte Zweifelsgrund bezieht sich darauf, daß die Gegenstände, je nachdem sie verschiedene Lage und Entfernung haben, auf verschiedene Weise erscheinen, und behauptet, weil jedes Object in einer gewissen Entfernung und Lage wahrgenommen werden müsse und die Vorstellung dadurch modificirt werde, so sey ein bestimmtes Urtheil über die wahren Eigenschaften des Dinges unmöglich.

Sechstens beruft sich Aenesidem darauf, daß allen unseren Empfindungen immer etwas Fremdartiges zugemischt sey, entweder von anderen Objecten oder auch von dem empfindenden Subjecte; ferner,

siebentens, daß die Objecte, je nachdem sich ihre Quantität und Struktur verändert, auch verschiedene Empfindungen und Vorstellungen hervorbringen;

achtens, daß wir jedes Ding nur in gewissen Beziehungen wahrnehmen, in denen es theils zu dem vorstellenden Subject, theils zu anderen Dingen steht, unsere ganze Erkenntniß also relativ ist;

neuntens macht er darauf aufmerksam, wie uns die Gegenstände so ganz verschieden erscheinen, je nachdem die Empfindung und der Gegenstand etwas Gewöhnliches oder Außerordentliches ist; endlich

zehntens auf die Widersprüche in den menschlichen Meinungen über Recht und Unrecht, Gut und Bös, über Religion und Gesetze u. s. w., woraus er wieder den Schluß zieht, daß sich die Menschen Alles nur nach subjectiven Bedingungen vorstellen.

Außerdem, daß Aenesidem mit diesen allgemeinen Zweifelsgründen die Wahrheit und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß überhaupt in Zweifel zog, richtete er seine skeptischen Waffen auch gegen einzelne Begriffe und deren objective Gültigkeit, besonders gegen den Begriff der Caussalität, indem er zu beweisen suchte, theils daß dieser Begriff keine Realität habe, theils daß die Anwendung desselben auf Gegenstände der Erfahrung nichtig und unzuverlässig sey.

Zu diesen zehn Zweifelsgründen suchten die späteren Skeptiker noch fünf andere hinzu,

1) von der Verschiedenheit der philosophischen Meinungen,

2) von der Nothwendigkeit, jede Behauptung in einer unendlichen Reihe immer auf eine andere zurückzuführen;

3) von der Relativität aller unserer Vorstellungen,

4) von der Unvermeidlichkeit, unerwiesene Voraussetzungen anzunehmen, und endlich

5) von dem öfteren Vorkommen des Zirkels in den dogmatischen Demonstrationen.

Nach dem Aenesidemos wurde in der skeptischen Schule berühmt Menodotus von Nikomedien, noch mehr aber Sextus, mit dem Beinamen Empirikus, in dessen Schriften, die auf uns gekommen sind, der Skepticismus sich am ausgebildetsten darstellt (S. 180).

In seinen allgemeinen Betrachtungen über den Skepticismus bestimmt er das Wesen desselben im Verhältniß zum Dogmatismus und zur Lehre der neueren Akademie auf dieselbe Weise, wie es schon bei Aenesidem angeführt wurde.

Er erklärt den Skepticismus als das Vermögen oder als die Kraft, das, was den Sinnen erscheint und das, was vom Verstande gedacht wird, auf jede mögliche Art einander entgegenzustellen (also Erscheinungen den Erscheinungen, Gedanken den Gedanken und Erscheinungen den Gedanken), wegen des Gleichgewichts der Gründe sein Urtheil zurückzuhalten und auf diesem Wege zur Gemüthsruhe (*ἀταραξια*) zu gelangen.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen geht Sextus zu dem Unternehmen fort, die dogmatischen Philosopheme der Prüfung zu unterwerfen.

Er folgt dabei der gewöhnlichen Eintheilung in Logik, Physik und Ethik, und seine Methode ist im Allgemeinen diese, daß er Lehrsätze der verschiedenen griechischen Philosophen anführt und von jedem zu beweisen sucht, daß er unhaltbar sey. Dabei erlaubt sich nun Sextus freilich oft Sophistereien, die in der That gar nicht belehrend sind; jedoch kommen über die menschliche Erkenntniß, ihre Entstehung, Wahrheit und Gewißheit interessante kritische Winke vor; wie denn jedenfalls diese Schriften des Sextus eine sehr wichtige Quelle für die historische Kenntniß der griechischen Philosophie sind.

Der Skepticismus, wie er sich in denselben darstellt, kann als das letzte Product des griechischen Geistes betrachtet werden,

wenn man zugleich auf die Sprache, in der er sich äußert, auf die Gelehrsamkeit, die er zeigt, und auf den dialektischen Geist, von dem er beseelt ist, Rücksicht nimmt.

Uebrigens dauerte dieser Skepticismus, weil er von dem Dogmatismus der damaligen Zeit ganz und gar ignorirt wurde, und demnach keinen Gegner hatte, durch welchen er unterhalten worden wäre, nicht lange fort, sondern starb schon mit dem Schüler des Sextus, dem Saturninus aus. Die Philosophie hatte in Folge der eingetretenen Weltereignisse einen ganz anderen Charakter angenommen, mit welchem die skeptische Denkart in geradem Gegensatze stand und demnach nicht bestehen konnte.

III. Schlußbetrachtung.

Die bisherige Geschichte der Philosophie ist Geschichte der griechischen Philosophie. Sie begreift einen Zeitraum von acht Jahrhunderten (sechs vor und zwei nach Chr.). Die erste Hälfte stellt eine fortschreitende Entwickelung dar, die andere eine rückschreitende.

Es ist die Geschichte einer Philosophie, die keine andere Quelle kennt, als Natur und Vernunft, und von keinem anderen Interesse geleitet wird, als von dem, was nach dem Zeugnisse der Natur und den Gesetzen der Vernunft wahr ist, zu finden und darzustellen.

Ebendeßwegen mußte das Philosophiren demjenigen am besten gelingen, der für die Offenbarungen der Natur die offenste Empfänglichkeit, aber auch Tiefsinn genug hatte, um die Vernunft in ihrem Wesen und Grund zu erforschen, zugleich einen scharfen und tüchtig gebildeten Verstand, um dasjenige, was von der Natur und Vernunft wahrgenommen war, in deutlichen und unter sich wohl zusammenhängenden Gedanken zu fassen und endlich die Kunst der Darstellung.

Weil sich aber der menschliche Geist nicht auf einmal, sondern nur allmählich, und in verschiedenen Individuen nach verschiedenen Richtungen und in verschiedenen Stufen entwickelt, so mußte auch die philosophische Forschung in Absicht auf Umfang und Tiefe, und zufolge dessen, in ihren Resultaten verschieden,

die Darstellung bald kunstlos, bald künstlich, bald schwerfällig und dunkel, bald gewandt und deutlich werden.

Die griechische Philosophie beginnt mit dem freien Denken, welches sich zuerst die natürlichen Dinge zum Gegenstande macht. Diese faßt es in der Erscheinung des Werdens auf. Dabei offenbart es sich zwar als Denken darin, daß es die (allgemeine) Ursache und den (allgemeinen) Träger (die Substanz) dieser Erscheinung, auch, wie die Ursache und die Substanz von einer Form in die andere übergeht, zum Bewußtseyn zu bringen sucht, aber eben darin liegt der Beweis, daß es die Aufgabe der Philosophie darein setzt, das Werden zu begreifen, daher es auch seine Vollendung in derjenigen Theorie erhält, welche das Daseyn ganz und schlechthin im Werden aufgehen läßt.

Allerdings hat sich jenes freie Denken in einer anderen Richtung auch die Aufgabe gemacht, die natürlichen Dinge, so wie sie in gesetzlich bestimmten Gestalten und Verhältnissen da sind, zu begreifen; aber den bestimmten Gegensatz gegen jene Natur-Philosophie bildet die Speculation über das reine Seyn, welche das Werden zum bloßen (subjectiven) Scheine herabsetzt, womit das Denken in jener ersten Richtung für ein leeres und nichtiges erklärt wurde. An diesem Gegensatze des natürlichen, in stetem Werden begriffenen Daseyns und des reinen, ewigen und unwandelbaren, nur in abstracten Gedanken zu fassenden Seyns scheiterte zuerst das philosophische Denken, rettete sich jedoch aus der Verzweiflung an sich selbst und aus der Verzichtleistung auf alle Wahrheit, indem es in das Innere des Geistes selbst einkehrte. In diesem Innern, insbesondere in dem sittlichen Bewußtseyn gieng dem griechischen Geiste mit der idealen Welt und als Centrum derselben die göttliche Idee, die entweder durch eine materielle Hülle getrübt oder in den rein-abstracten Gedanken verflüchtiget war, mit neuer Klarheit und Fülle auf und diesen großen Moment stellt die sokratische Lehre dar, welche einerseits durch die früheren Philosopheme, vorzüglich der Pythagoreer, vermittelt war, andererseits in der platonischen Philosophie zu ihrer vollkommensten Entwickelung gelangte. Denn diese ruht und besteht wesentlich in der Anerkennung, daß die Idee Gottes, wie die Einheit aller idealen Momente (des

Wahren, des Guten, des Schönen) seyn, so auch die ganze menschliche Wissenschaft nach allen ihren Theilen bilden, durchdringen und binden soll. Auf dieser Höhe, von der selbst Platons Geist nicht sozusagen festen Besitz nehmen konnte, behauptete sich jedoch die philosophische Speculation nicht. Die Idee der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, der Allgegenwart Gottes in der physischen und der geistigen Welt, die freilich nie in einem entwickelten und vollendeten Gedanken abgeschlossen war, löste sich mehr und mehr auf. Die Idee Gottes sahen wir bald in einer zwar reinen, aber fernen Höhe über dem Endlichen schweben, dann in unreiner, verkehrter Gestalt in der Philosophie fortwirken, endlich alle Bedeutung für dieselbe verlieren und ganz aus derselben verschwinden; und von diesem Augenblicke an war es eine innerlich nothwendige Folge, daß die griechische Philosophie, nachdem sie mit dem Grund der Wahrheit alle innere Wahrheit aufgegeben und verloren hatte, dem Skepticismus anheimfallen und in ihm ersterben mußte.

Dieser Skepticismus ist der Grund, in welchem die griechische Philosophie, als Philosophie der Griechen, versiegte; als ob am Ende aller dieser wissenschaftlichen Bestrebungen erklärt werden sollte, daß sie den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Lebens nicht mehr genügen.

Merkwürdig ist noch das Verhältniß, in welchem die Geschichte der griechischen Philosophie und die Geschichte des griechischen Volkes zu einander stehen.

Die ersten Anfänge der griechischen Wissenschaft fallen in dieselbe Zeit, wo die Kämpfe für die politische Unabhängigkeit und Freiheit sich entschieden und die bürgerlichen und politischen Verhältnisse eine feste Gestaltung anzunehmen begannen.

Als die Wissenschaft ihren höchsten Gipfel erreicht, sehen wir auch das politische Leben in seiner kräftigsten Aufregung und Bewegung und Thätigkeit nach Innen und Außen. Beides erschlafft und versinkt allmählich mit einander und endlich, als das politische Band der griechischen Staaten sich auflöst, und die selbstständige Existenz derselben in Trümmer geht, versiegt und zerfließt auch die griechische Wissenschaft.

Wer mit einem solchen Blicke die ganze bisherige Geschichte übersieht, der fühlt sich wohl von sehr gemischten Gefühlen

bewegt, besonders wenn er den Gegenstand aus dem Gesichtspunkt des allgemein=menschlichen Interesses betrachtet. Denn bei wem sollte nicht die Wahrnehmung eines vor der ganzen damaligen Welt in jeder Hinsicht, in Hinsicht auf Kunst, Wissenschaft und politisches Leben so ausgezeichneten Volkes, wie das griechische, mit frohen und erhebenden Gefühlen begleitet seyn? Wer sollte es aber dann auch nicht innig bedauern, wenn er eben dieses Volk mit seinem ganzen herrlichen Leben aus der Geschichte verschwinden sieht?

Dieses Gefühl wird jedoch sogleich gemildert durch die nahe liegende Beobachtung, daß eben in demselben Zeitpunkt, in welchem die griechische Philosophie ihrer inneren Auflösung entgegengeht, ihre welthistorische Bedeutung anfängt, sofern sie in dem römischen Weltreich das allgemeine Bindungs= und Bildungs=Mittel der Geister wird, daß die griechische Kunst und Wissenschaft, selbst das griechische Leben in der Wirklichkeit nicht zu Grunde geht, sondern nur in verschiedene Theile der damals bekannten Welt ausgebreitet wird; an diese Beobachtung schließt sich dann von selbst, wenigstens für denjenigen, der sonst den Wegen Gottes in der Geschichte der Menschheit nachzugehen bemüht ist, die Hoffnung an, daß mit den Früchten der griechischen Cultur und insbesondere mit der griechischen Philosophie ein Säame ausgestreut werde, der in einem anderen Boden, in einer anderen Atmosphäre, unter anderen Verhältnissen und mit anderen Elementen vermischt, zu einer neuen Bildung der Menschheit mitwirken soll; und diese Hoffnung wird dann auch durch die folgende Geschichte auf's vollkommenste und schönste bestätigt werden.

Zweite Periode.

Vom Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Erste Abtheilung

oder erster bis vierter Abschnitt.

Vom dritten bis zum sechszehnten Jahrhundert.

Erster Abschnitt.

Vom dritten bis zum sechsten Jahrhundert.

Kampf jüdischer, heidnischer, christlicher Religions-Philosophie, Sieg der christlichen.

I. Einleitung.

Von den äußeren und inneren Verhältnissen, unter deren Einfluß die Geschichte der Philosophie fortgeht.

In dem römischen Weltreich hatte sich, nachdem das Judenthum in Folge der Zerstörung Jerusalems schon zu Ende des ersten Jahrhunderts seinen Mittelpunkt verloren, neben dem Heidenthum die christliche Religion über alle Theile ausgebreitet, bald geduldet, bald verfolgt, jedenfalls ohne öffentliche Anerkennung und öffentlichen Schutz. Den äußeren Sieg erlangte sie, als Kaiser Constantin der Große im Anfang des vierten Jahrhunderts (a. 311) zu ihrem Bekenntniß übergieng. Dieser Sieg wurde zwar durch die Apostasie Julians (360—363) auf kurze Zeit unterbrochen, aber sodann ein Sieg kirchlicher Orthodoxie, als Theodosius der Große die christlichen Ketzer verfolgte und durch seine Ergebenheit gegen die Geistlichkeit eine Macht gründete, die bald nicht nur auf den Staat, sondern auch auf die Wissenschaft einen bedeutenden, stets wachsenden Einfluß gewann. Denn nachdem das Christenthum diesen Sieg errungen hatte, stürmte es gegen alle heidnische Wissenschaft und Philosophie, insbesondere gegen diejenige, die sich in Athen erhalten hatte. Libanius, ein heidnischer Philosoph und Rhetor aus dem vierten christlichen Jahrhundert, klagt, daß ganze Schaaren von

Priestern und Mönchen, mit Fackeln und Zerstörungswerkzeugen bewaffnet, Griechenland durchzogen und nicht bloß Tempel in Asche legten, Götterbilder zertrümmerten, sondern auch gegen Bücher und Schulen den Vertilgungskrieg führten.

Mit dem Uebertritt Constantins zum Christenthum stand eine andere, gleichfalls für die Geschichte der Wissenschaften erfolgreiche Begebenheit in der genauesten Verbindung, nämlich die Verlegung des Sitzes der römischen Kaiser von Rom nach Constantinopel. Natürlich wanderten auch die Gelehrten und die Büchersammlungen mit aus, so daß Italien hieran einen bedeutenden Verlust erlitt, was nothwendig auch auf das übrige europäische Abendland rückwirkte. Zu Ende des vierten Jahrhunderts (394) erfolgte die bleibende Trennung des römischen Reichs in das abend- und morgenländische, deren jedes von nun an sein eigenes Schicksal hatte. Das abendländische wurde a. 476 durch die Einfälle der barbarischen Völker zerstört und damit gieng auf dieser Seite die alte Welt unter. Das morgenländische erlitt nicht so bald eine Erschütterung, so zerrissen seine innere Verwaltung und sein innerer Zustand war. Die kirchlichen Verhältnisse gestalteten sich anders, sofern die unmittelbare Gegenwart des politischen Oberhauptes eine unabhängige Macht des Kirchenregiments nicht aufkommen ließ. Die wissenschaftlichen Studien erhielten sich vermittelst der vorhandenen römischen und griechischen Literatur, die sich in verschiedenen Ländern, insbesondere in Klein-Asien, ausbreitete. Was endlich das Verhältniß zwischen Abend- und Morgenland betrifft, so waren sie, so lange sie Theile Eines Reiches bildeten, in genauem Zusammenhang mit einander. Dieser Zusammenhang wurde mit der förmlichen Trennung lockerer, und als sich in den Abendländern aus den eingewanderten Völkern neue Staaten bildeten, war die Gemeinschaft im Allgemeinen unterbrochen. Erst im sechsten Jahrhundert, unter Kaiser Justinian, wurde Italien, aber vorübergehend, eine Provinz des morgenländischen Reichs.

Die Hauptsitze der Wissenschaften überhaupt und der Philosophie insbesondere, waren Rom, doch nur in den ersten Zeiten unseres Abschnitts, Constantinopel, seitdem es Sitz der griechischen Kaiser geworden war, Athen, wo sich die von Hadrian und Marcus Aurelius Antoninus gestifteten rhetorischen und philoso-

phischen Schulen (S. 173) erhielten, endlich Alexandrien, worüber ausführlicher zu berichten ist.

Eine der bedeutendsten Folgen von den Eroberungen Alexanders war die Entstehung mehrerer wichtiger wissenschaftlicher Bildungs-Anstalten in den besonderen Staaten, in welche sich sein großes Reich auflöste. Es lag dieß allerdings in den damaligen allgemeinen Verhältnissen, sofern die griechische Wissenschaft eben ihren höchsten Punkt erreicht hatte und in den politischen Ereignissen die Mittel der Ausbreitung fand. Aber eine Anerkennung verdient doch zugleich das persönliche Verdienst Alexanders, welches mit seinem Verhältniß zu Aristoteles im innigsten Zusammenhang steht. Das persönliche Interesse Alexanders für Wissenschaft, insbesondere für Naturwissenschaft, für Förderung und Ausbreitung derselben gieng auch auf mehrere derjenigen Männer über, welche sich nach seinem Tode in sein Reich theilten. Neben den wissenschaftlichen und gelehrten Anstalten in Syrien unter den Seleuciden, namentlich in Antiochien und Tarsus, und denen in Pergamum unter den Attalern erhob sich besonders die zu Alexandrien unter den Ptolomäern (vergl. S. 173). Ueber die äußere und innere Geschichte der letztgenannten soll nun ausführlicher berichtet werden, weil sie in der Geschichte der Philosophie dieses Abschnitts eine ausgezeichnete Rolle spielt.

Nachdem Alexandrien, von Alexander gegründet, mit Menschen verschiedener Nationen, Egyptiern, Juden, Macedoniern, Griechen, Asiaten bevölkert worden war, berief Ptolomäus Lagi oder Soter zunächst Gelehrte aus Griechenland, sammelte wissenschaftliche Werke aus Griechenland, Italien, Asien, Afrika und stiftete das sogenannte Museum.

Dieses Museum war ein Theil des königlichen Pallastes mit Gärten und Galerien, in welchem Gelehrte wohnten und gemeinschaftlich speisten; es hatte seinen eigenen Fond und einen eigenen Vorsteher, der von den egyptischen Königen, später von den römischen Kaisern ernannt wurde. Die Gelehrten waren von den verschiedensten Fächern, Philosophen, Grammatiker, Kritiker, Dichter, Mathematiker, Astronomen, Geographen, Mediziner, Naturhistoriker; mit wenigen Ausnahmen Griechen oder Abkömmlinge von Griechen; die jüdischen bildeten eine besondere Gesellschaft.

In dem Museum befand sich eine Bibliothek von griechischer, römischer, jüdischer, indischer, persischer, äthiopischer, babylonischer, phönicischer Literatur, die allmählich so sehr anwuchs, daß der Tempel des Serapis, Serapeum zu demselben Zwecke benutzt werden mußte.

Als Julius Cäsar die Flotte der Egyptier verbrannte, wurde auch das Museum und die in demselben befindliche Bibliothek vom Feuer verzehrt; die in dem Serapeum aufbewahrte wurde erhalten und Marcus Antonius suchte durch den Ankauf der Bibliothek der Könige von Pergamum den Schaden zu ersetzen. Der Kaiser Claudius stiftete ein neues Museum. Es befanden sich jetzt bald außer griechischen und jüdischen Gelehrten auch christliche in Alexandrien, welche eine christlich-theologische Schule bildeten. Was die innere Geschichte dieses Museums betrifft, so wurde schon bemerkt, daß außer der Schule zu Alexandrien noch gelehrte Anstalten in Syrien und in Pergamum waren; auch Könige von Bithynien und Cappadocien zogen Gelehrte an ihren Hof; die griechischen Städte Athen, Megara, Corinth, Megalopolis, Sparta, Theben hatten Schulen, Smyrna und Laodicea medicinische Schulen, jene gegründet von Erasistratus, diese von den Schülern des Herophilus; Rhodus hatte Astronomen, Philosophen, Grammatiker; Sicilien, besonders unter Hiero II., Mathematiker und Dichter. Das vielseitigste und bewegteste wissenschaftliche Leben war aber in Alexandrien.

Uns interessiren zunächst zwar nur die Philosophen, doch mögen, um von der Anstalt und Gesellschaft ein wahres und lebhaftes Bild zu geben, neben denselben auch andere ausgezeichnete Männer erwähnt werden. Es hielten sich also in Alexandrien auf die Philosophen Diodorus Chronos, Theodorus ἄθεος, Hegesias, Menedemos, Timon der Sillograph, Straton der Physiker, Sotion, Satyros, Antiochos und Dion, zwei Akademiker, Philostratos der Sophist, Herakleitos der Tyrier.

Ferner die berühmtesten Mathematiker, Euklides, Apollonios von Perga, Ctesibios; die Astronomen Aristarchos, Hipparchos; die Naturforscher Erasistratos und Herophilos (Anatomen); Dichter, Grammatiker, Kritiker, Historiker Theokritos, Aristophanes von Byzanz, Eratosthenes von Cyrene, Tyrannion der ältere und der jüngere; Apollodoros; endlich jüdische

Gelehrte, die Uebersetzer des A. T. (Septuaginta), Aristobulos, der Verfasser des Buches der Weisheit, Philon, Josephus. Auch in der Zeit unter den römischen Kaisern finden sich in Alexandrien Gelehrte von verschiedenen Fächern, z. B. Strabon, der Geograph, Claudius Ptolomäus, Astronom und Astrolog, Diophantos, der Mathematiker, der zuerst die Algebra anwendete, um geometrische Aufgaben zu lösen, Athenäus, Lucian; unter den Philosophen waren Anhänger verschiedener Systeme, Aristoteliker, Platoniker, Stoiker, Epikureer, Cyrenaiker, Cyniker, Pythagoreer; die Skeptiker, Aenesidemos, Agrippa, Sextus Empirikus, Saturninus; endlich christliche Gelehrte, der Evangelist Markus, erster Verkündiger des Christenthums in Alexandrien (Evangelium der Egyptier, seit Mark Aurel bestand eine Schule der Catechumenen), Pantänos, zuvor Stoiker, war der erste wissenschaftliche Lehrer an dem *διδασκαλειον ιερων λογων*, der Schule der theologischen Wissenschaft, sodann Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Origenes.

Dieß sind die allgemeinen politischen und die statistischen Verhältnisse. Nun ist es Zeit, daß wir uns auch die geistigen Elemente vergegenwärtigen, unter deren Macht die Geschichte der Philosophie sich gestaltete und fortentwickelte.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns zum Theil solcher Ereignisse erinnern, die schon einer frühern Zeit angehören, die wir aber jetzt erst im Zusammenhang mit anderen verwandten zu erwähnen uns vorbehielten (vergl. S. 173).

In dem römischen Weltreich war griechische Sprache und Literatur, vorzüglich griechische Philosophie, das allgemeine höhere geistige Bildungs- und Vereinigungs-Mittel. Neben ihr bestanden zwei positive Religionen, die jüdische, und die heidnische in ihren mannigfaltigen Formen.

In der heidnischen Welt war allmählich das religiöse und sittliche Leben in den tiefsten Zerfall und in die größte Verderbniß gerathen. Die öffentliche Religion war ohne Glauben und ohne Ansehen; der öffentliche Gottesdienst verlassen; Beides oft sogar Gegenstand der Verachtung und der Verspottung geworden, die Sitten so leichtsinnig, lasterhaft und verdorben, wie vielleicht zu keiner anderen Zeit. Es war dieß zum großen Theil die

Wirkung von dem zersetzenden Einfluß der Philosophie. Aber mitten in diesem Verderben und aus demselben heraus regte und bewegte sich, als ein merkwürdiges Zeugniß von dem tieferen Wesen und der höheren Bestimmung des menschlichen Geistes, die Sehnsucht nach einer geistigen Wiedergeburt. Diese Sehnsucht suchte auf zwei Wegen Befriedigung. Ein Theil der Menschen hoffte dieselbe in der Wiederherstellung und Wiederbelebung der bestehenden Religion und des bestehenden Cultus zu finden und versuchte daher alle in den eingetretenen Verhältnissen gegebenen Mittel, um diese Wiederherstellung und Wiederbelebung zu verwirklichen. Der andere Theil warf sich dem neu-erstandenen Christenthum in die Arme, um dort dem Geiste und Gemüthe diejenige Beruhigung zu geben, welche die heidnische Religion und Moral nicht mehr gewähren konnte. Daß hiedurch das Verhältniß der zwei Religionen zu einander nur um so mehr ein gereiztes und feindseliges werden mußte, daß sie ebenhiedurch in einen lebhaften Kampf mit einander gerathen mußten, ist zum voraus leicht zu erachten.

Auch im Judenthum war ein Zerfall des religiösen und sittlichen Lebens und eine Auflösung der inneren Einheit eingetreten. Die politische Unterdrückung und Abhängigkeit von einem heidnischen Volke war um so bitterer und unerträglicher, je inniger das Band war, welches Staat und Religion an einander knüpfte, je mehr die Bürger der Theokratie ganz entgegengesetzte Wünsche und Hoffnungen in sich trugen. Und nun erhob sich noch im Innern selbst, während der herrschende Priesterstand ebenso engherzig als starrsinnig den Buchstaben der Schrift und den Schein des Cultus festhielt, einer uralten, aber immer mehr mißverstandenen Verheißung gemäß aus dem göttlichen Grunde des alten Bundes ein gewaltiger Geist, der unaufhaltsam, Judenthum und Heidenthum besiegend, in immer weiteren Kreisen das Leben von Individuen, Gemeinden und Staaten in seinen tiefsten Grundlagen und in allen seinen äußeren Gestaltungen umbildete.

In dem Gesagten ist schon angedeutet, was wir in diesem ersten Abschnitte zu erwarten haben, — einen gegenseitigen Kampf dreier Religionen. Wirklich ist dieß auch das neue, große und gewaltige Interesse, von welchem die Geschichte des geistigen

Lebens bewegt und bestimmt wurde. Dieß ist der eigenthümliche, specifische Charakter, den die Geschichte der Philosophie gleich zu Anfang der zweiten Periode offenbart. Es sind in Wahrheit nicht mehr philosophische Schulen, deren Lehren und Geschichte zu beobachten und darzustellen sind, sondern Religionen spielen die Hauptrolle. Es handelt sich in Wahrheit nicht mehr davon, ob diese oder jene philosophische Theorie vorherrschend sey, sondern Religionen sehen wir im Kampfe mit einander, welche von ihnen von nun an das Leben der Völker bilden und leiten soll. Der Kampf war einerseits ein politischer und hierarchischer mit den Waffen der Gewalt. Von Seiten des Judenthums erreichte dieser Kampf gegen das Christenthum seine Spitze in der Verurtheilung des Stifters der christlichen Religion zum Tode. Aber eben diese Gewaltthat der Hierarchie war eine der Ursachen, wodurch die Sehnsucht und Hoffnung einer Wiederherstellung der Religion und der politischen Freiheit, die sich nicht auf das jüdische Volk beschränken, sondern mit ihren Segnungen über alle Völker der Erde verbreiten werde, stärker als je erweckt wurde. Das Ende der hiedurch erregten immer heftigeren Bewegungen und Kämpfe gegen das herrschende Heidenthum war die Zerstörung Jerusalems und die Auflösung des jüdischen Staates. Dieses Heidenthum trieb den äußeren Kampf gegen das Christenthum auf die Spitze in den blutigen Christen-Verfolgungen, die jedoch bald sogar zum Mittel für den Sieg des Christenthums über das Heidenthum wurden. Das Christenthum endlich hatte in diesem äußeren Kampf gegen die zwei Gegner lange keine andere Waffen als den Tod des Märtyrers. Doch dieser äußere Kampf ist es eigentlich nicht, der uns hier interessirt, sondern der andere, der mit den Waffen des Geistes und der Wissenschaft geführt wurde. Hier sind es aber ganz einfach zwei Hauptmomente, die in Betrachtung und Berechnung zu ziehen sind: Das eine, daß in der jüdischen, noch vielmehr aber in der heidnischen Welt die Zeit des unbefangenen Glaubens entschwunden und nicht wieder herzustellen war; das andere, daß unter denjenigen, welche jenen Kampf allein führen und bestehen konnten, die philosophische Bildung und zwar auf dem Grunde oder aus den Quellen der griechischen Literatur allgemein verbreitet war. Die Waffen zu jenem geistigen

Kampfe konnte man nirgends anders holen, als in der Rüst=kammer der griechischen Philosophie.

Darnach werden uns drei Haupterscheinungen beschäftigen: 1) Vereinigung griechischer Philosophie und jüdischer Religions=lehre (griechisch=jüdische Religions=Philosophie); 2) Vereinigung griechischer Philosophie und heidnischer Religionslehre (griechisch=heidnische Religions=Philosophie); endlich 3) Vereinigung griechi=scher Philosophie und christlicher Religionslehre (griechisch=christ=liche Religions=Philosophie). *

Dieser Anordnung oder Eintheilung gemäß hätten wir nun auch, um unserem Plan getreu zu bleiben, die Hauptpersonen unseres Abschnitts aufzuführen.

a) Repräsentanten der griechisch=jüdischen Religions=Philosophie sind

1. Aristobulos; er lebte unter Ptolomäus Philometor in Alexandrien, und war, wo nicht der erste Jude, doch einer der ersten Juden, welcher auf die später näher zu bezeichnende Weise aus griechischer, insbesondere platonischer Philosophie und jüdi=scher Religion ein System von Religions=Philosophie zu formiren suchte, in welchem die letztere ihre tiefere Begründung und Ver=herrlichung finden sollte.

2. Philon, ungefähr zwanzig Jahre vor Christus geboren zu Alexandrien, aus einem priesterlichen Geschlechte. Er war mit den verschiedenen Systemen griechischer Philosophie nicht minder vertraut, als mit den Urkunden des jüdischen Glaubens; die Frucht dieser Studien, sein System jüdischer Religions=Philo=sophie wird später ausführlicher dargelegt werden. Daneben spielte er auch eine politische Rolle. Als Sachwalter seines Volkes reiste er zweimal nach Rom zu den Kaisern Caligula und Claudius. Seine Schriften, die auf uns gekommen, sind ein höchst interessan=ter und lehrreicher Beitrag für die nähere Kenntniß des Geistes und der Richtung der damaligen Wissenschaft.

b) Repräsentanten der griechisch=heidnischen Reli=gions=Philosophie sind

1. Ammonius, mit dem Beinamen Sakkas, weil er

* Von jeder dieser drei Haupterscheinungen werden später auch die allgemeinen Momente besonders entwickelt werden.

seinen Unterhalt mit Lasttragen erwarb, später wurde er θεοδίδακτος genannt. Er lebte zu Ende des zweiten und zu Anfang des dritten christlichen Jahrhunderts in Alexandrien. Es wäre nicht unwichtig, wenn die Nachricht vollkommen begründet wäre, daß er ein abtrünniger Christ gewesen. Seine Lehre trug er nur mündlich vor.

2. Plotinos, dessen Leben Porphyrios beschrieben hat. Er war im Jahr 205 in der egyptischen Stadt Lykopolis geboren. In seinem acht und zwanzigsten Jahre gieng er nach Alexandrien, um die dortigen philosophischen Schulen zu besuchen. Er wurde aber durch dieselben nicht befriediget und es ergriff ihn eine so heftige Sehnsucht nach dem noch nicht gefundenen Gut, daß er in Schwermuth verfiel. Von dieser wurde er geheilt, als ihn einer seiner Freunde in die Schule des Ammonius führte, denn hier fand er, wornach er sich gesehnt hatte. Er blieb daher elf bis zwölf Jahre in dieser Schule, machte sodann einen Versuch, die Weisheit der Magier und Gymnosophisten im Morgenland selbst kennen zu lernen und gieng hierauf nach Rom, wo er sich bis zu seinem Tode (26 Jahre lang) aufhielt. Hier theilte er seinen Freunden nur in mündlichen Unterhaltungen die Philosophie des Ammonius mit; denn die Schüler des Ammonius hatten sich das Wort gegeben, nur auf diese Weise die Lehren des Meisters fortzupflanzen. Als aber andere dieses Wort gebrochen hatten, fieng auch Plotin an, zu schreiben. In den letzten siebenzehn Jahren seines Lebens schrieb er die vier und fünfzig Abhandlungen, die hernach Porphyrius in sechs sogenannten Enneaden, d. h. in sechs Abtheilungen, deren jede neun Abhandlungen enthält, sammelte und ordnete.

Plotin war ein Mann von ausgezeichnetem Geiste, der in ungewöhnlichem Maaß und Verhältniß Schärfe der Dialektik, Tiefe der Vernunft und Kraft der Phantasie in sich vereinigte; zugleich von einer strengen Lebensart, die auf Verachtung des Irdischen und des Sinnlichen überhaupt gegründet war. Wenn er schon nach diesen Eigenschaften Gegenstand der Bewunderung und Verehrung war, so kam hinzu, daß er sich das Vermögen, in das Verborgene zu schauen und wahrzusagen, zuschrieb und sich rühmte, Entzückungen und unmittelbare Anschauungen Gottes zu haben. Porphyr erzählt, daß, solange er mit Plotin umgieng,

diesem Gott viermal erschienen sey (*ἐφανη αὐτῳ ἐκεινος ὁ μητε μορφην μητε τινα ἰδεαν ἐχων, ὑπερ δε νουν και παν το νοημα ἱδρυμενος*). So erschien Plotin als ein außerordentliches, ja göttliches Wesen; das Orakel des pythischen Apollon bezeugte, daß er eine göttliche Seele empfangen habe und in die Versammlung der Götter zurückgegangen sey; seine Philosophie aber erschien als das Geschenk einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung und Offenbarung. Unter seinen Schülern wurde der berühmteste

3. Porphyrios (ursprünglich Malchus), geboren im Jahr 233 in Batanea in Syrien. Seine erste Bildung erhielt er von Schülern des Ammonius, später kam er nach Rom und besuchte die Schule des Plotin. Ueberwältiget von der Größe der Lehren dieses Mannes überfiel ihn ein Ueberdruß, daß er ein sinnlicher Mensch sey (*το τε σωμα και ἀνθρωπος εἰναι ἐμισησε*). In diesem Gemüthszustand schiffte er nach Sicilien über, begab sich auf das Vorgebirg Lilybäum, um sich daselbst auszuhungern. Plotin reiste ihm nach und heilte ihn durch seine Gespräche an Leib und Seele. Nach seiner Rückkunft nach Rom beschäftigte sich Porphyrius mit den Wissenschaften * und der Redekunst. Durch seine klare Rede, wovon er hie und da auch öffentliche Proben gab, zeichnete er sich vor Plotin aus. In seinem acht und sechszigsten Lebensjahr wurde er, nach seinem eigenen Bericht, der unmittelbaren Anschauung Gottes theilhaftig, schrieb darauf Plotins Leben und starb im Jahr 304. Er ist der erste Philosoph dieser Schule, der einen bestimmten Angriff auf die Christen machte in seinen *κατα χριστιανων λογοι*, fünfzehn Bücher, wovon sich nur Bruchstücke erhalten haben. Von seinen Schülern ist zu nennen

4. Jamblichos, mit dem Beinamen: *ὁ θαυμασιος* oder *ὁ θειοτατος*, geboren in Chalcis in Cölesyrien von einer angesehenen und reichen Familie (er blühte zu Anfang des 4. Jahrh.). Er lebte im Umgange mit Porphyrios, dem er nur in der

* Er ist insbesondere der Verfasser der Einleitung (*εἰσαγωγη*) in die Schrift des Aristoteles von den Kategorieen, woraus zu ersehen, daß diese Philosophen sich auch mit dem Studium der aristotelischen Philosophie beschäftigten. — Nach Eunapius schrieb er auch eine Geschichte der berühmtesten Philosophen bis auf Platon.

Klarheit und Schönheit der Rede nachstand. Wegen seiner Gerechtigkeit hatte er leichtes Gehör bei den Göttern und bekam von allen Seiten außerordentlich viele Freunde und Schüler. Mit diesen führte er ein gemeinsames Leben, nur einzelne religiöse Handlungen verrichtete er allein. Als seine Lebensgenossen ihm hierüber ihre Unzufriedenheit bezeugten, auch sich auf eine Erzählung seiner Diener beriefen, daß er unter dem Beten mehr als zehn Fuß hoch über die Erde gehoben worden und seine Haut und seine Kleider von einer güldenen Farbe geschimmert haben, soll Jamblich (nach der Erzählung des Eunapios* dieses lächelnd abgelehnt haben. Dagegen erzählt Eunapius sogleich einige Facta zum Beweis der Göttlichkeit des Jamblichos, namentlich daß er im Bade durch das Zusammenpressen des Wassers in der Hand und vermittelst einiger Formeln zwei Genien des Wassers citirt und seinen Schülern vorgezeigt habe. Die Schüler des Jamblich verbreiteten sich von Rom aus fast in allen Theilen des römischen Reiches. Sie mußten jedoch Verfolgungen ausstehen und sich geheim und stille halten, als Constantin die christliche Religion angenommen hatte, die heidnischen Tempel in den größten, berühmtesten Städten zerstören ließ und überhaupt dem Christenthum die äußere Herrschaft zu geben versuchte.

Ein Schüler von Jamblich war Aedesios, der seinen Sitz in Pergamum in Mysien nahm; Schüler von diesem waren Eustathios, Chrysanthios und Maximus. Seit der Mitte des vierten Jahrhunderts wurde Athen der Hauptsitz dieser Philosophie und Schule. Es sammelten sich daselbst viele Anhänger und die Schule hob sich wieder sehr, als es ihr gelang, den kaiserlichen Prinzen Julian, der schon früher durch Maximus (den er auch später an seinen kaiserlichen Hof berief) für diese Philosophie gewonnen war, in ihre geheimnißvolle Gesellschaft zu ziehen, und derselbe, nachdem er Kaiser geworden, förmlich vom Christenthum abfiel und zum Heidenthum zurückkehrte.

Als ein kleiner, aber charakteristischer Zug des in dieser Schule herrschenden Geistes mag die Erzählung angeführt werden, daß bei der Einweihung Julians in die eleusinischen

* Eunapius, geboren zu Sardes in Lydien, lebte im vierten Jahrhundert, Verfasser der: *Βιοι φιλοσοφων και σοφιστων* (der sog. Neu-Platoniker von Plotin bis auf die Zeit des Eunapius).

Mysterien, die in einem unterirdischen Gemach eines heidnischen Tempels vorgenommen wurde, die erschienenen Dämonen auf sein angewohntes Kreuzschlagen zweimal plötzlich verschwanden. Dem Julian erregte dieses Bedenken, weil er darin die überlegene Kraft des Kreuzes wahrzunehmen glaubte. Der heidnische Priester beruhigte ihn aber durch die Versicherung, daß es nicht Furcht, sondern Abscheu vor dem Kreuze sey, was die Dämonen vertreibe.

In Athen lehrten Plutarchos (von Athen), mit dem Beinamen: der Große (350 — 430), nach ihm Syrianos von Alexandrien. Ein Schüler von diesem war

5. Proklos, geboren in Constantinopel im Jahr 412. Schon von früher Jugend an war er ein Liebling der Götter; denn Apollon heilte ihn von einer Krankheit durch persönliche Erscheinung und Berührung seines Kopfes, Minerva munterte ihn zu den Studien auf. Zuerst lernte er in Alexandrien, dann in Athen. Sein Lehrer Syrian trug die aristotelische Philosophie als Vorbereitung auf die weiteren Studien vor, was auf die wissenschaftliche Bildung und Theorie des Proklos unverkennbaren Einfluß hatte. Außerdem studirte Proklos auch die orphischen Gedichte, die hermetischen Schriften und alle Ceremonien des heidnischen Götterdienstes, die unter verschiedenen Völkern gebräuchlich waren; er übte sogar diese verschiedenen Religionsgebräuche wirklich aus, indem er sagte, ein Philosoph solle nicht Priester und Vorsteher irgend eines besonderen Cultus, sondern des Cultus der ganzen Welt seyn; doch schloß er die jüdischen und christlichen Religionsgebräuche von seinen Uebungen aus. In der Theurgie wurde er von der Tochter des Plutarchos, Asklepigenia, eingeweiht, verrichtete auch Wunder, indem er Krankheiten beschwören, Regen herbeiführen, Hitze mäßigen, Erdbeben stillen konnte. Er gieng darauf aus, die Lehren von Orpheus, Pythagoras und Platon mit einander zu vereinigen und als einen Ausfluß chaldäischer, vornehmlich aber egyptischer Weisheit darzustellen. Er betrachtete sich als das letzte Glied der sogenannten hermetischen Kette (*σειρα ἑρμαικη*), d. h. der Reihe auserwählter Menschen, welche durch Hermes belehrt und begeistert worden und daher den wahren Sinn der Mysterien und der geheimnißvollen Urkunden der göttlichen Weisheit zu fassen und zu erklären vermochten. Dem Proklos folgte als Lehrer an der Schule zu Athen

6. Marinos, aus Flavia Neapolis (dem alten Sichem) in Paläſtina im Jahr 485. Er beſchrieb das Leben ſeines Lehrers; auf ihn folgten Iſidoros von Gaza, Zenodotos, und endlich

7. Damaſcius, von Damaſcus (Damaſcenus); ein Schüler von ihm war Simplicius von Cilicien (Ciler), der berühmte Commentator des Ariſtoteles, der theils zu Alexandrien, theils zu Athen lehrte.

Mit Damaſcius erloſch dieſe Schule in Athen, indem Kaiſer Juſtinian im Jahr 529 die heidniſchen Schulen aufhob und an deren Stelle chriſtliche Mönchsſchulen ſetzte.

Die athenienſiſchen Neu-Platoniker flüchteten nach Perſien, kamen ſpäter zwar wieder nach Athen zurück, konnten aber keine Schule mehr gründen; denn der Sieg und die Herrſchaft des Chriſtenthums war jetzt auch auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft ſo allgemein und entſchieden, daß eine heidniſche Philoſophie keinen Gegenſatz zu bilden vermochte.

c) Repräſentanten der griechiſch-chriſtlichen Religions-Philoſophie ſind vorerſt die ſogenannten Kirchenväter, von denen wir zunächſt aus dem zweiten und dritten Jahrhundert folgende nennen:

1. Juſtinus, mit dem Beinamen Martyr, von Geburt ein Heide aus Flavia Neapolis, der Hauptſtadt von Samarien. Die erſte Bildung erhielt er von Philoſophen, die verſchiedenen Syſtemen zugethan waren, namentlich dem peripatetiſchen, ſtoiſchen und beſonders dem platoniſchen, bis er a. 133 durch ein Geſpräch mit einem alten Manne zum Chriſtenthum bekehrt wurde. Die Sache des Chriſtenthums führte er 1) gegenüber von dem Judenthum in ſeinem Geſpräche mit dem Juden Tryphon, der damals der gelehrteſte ſeines Volkes war, 2) gegenüber von den Heiden a) in einer an den Kaiſer und den römiſchen Senat gerichteten Schutzſchrift für die Chriſten, und b) in einer Ermahnungsſchrift an die Griechen. Auf die Anklage eines Cynikers wurde er (a. 163) zum Tode verurtheilt und erhielt daher den Namen: Martyr.

2. Tatianus, ein geborner Heide, aus Syrien, der in Rom zum Chriſtenthum übergieng und ein Freund und Schüler Juſtin's wurde; er ſchrieb eine Rede gegen die Griechen; geſtorben a. 176.

3. Theophilos von Antiochien, ein geborner Heide, der nach seinem Uebergange zum Christenthum a. 168 Vorsteher der Kirche zu Antiochien wurde; in seiner Schrift ad Autolycum (einen gelehrten Heiden) empfiehlt er das Christenthum.

4. Athenagoras, aus Athen gebürtig, der nach seiner Bekehrung wegen seines gründlichen Verstandes und seiner großen Gelehrsamkeit Lehrer der christlich-theologischen Schule zu Alexandrien wurde; er ist der Verfasser von zwei Schriften: a) Apologie der Christen (die er später dem Kaiser Marc Aurel zueignete), und b) einer Abhandlung über die Auferstehung der Todten.

5. Irenäus, gest. als Bischof von Lyon a. 202. Verfasser der Schrift: *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπη της ψευδωνομου γνωσεως* (Untersuchung und Widerlegung der fälschlich genannten *γνωσις* — gewöhnlich: „wider die Ketzer ꝛc.").

6. Tertullian, geboren zu Carthago in Afrika, der Sohn eines geringen heidnischen Kriegsbedienten, ein Mann, der auch in seinen Fehlern außerordentlich war, von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und tiefsinnigem Geiste, von glühender Phantasie und heftiger Gemüthsart. Vor seinem Uebertritt zum Christenthum war er Lehrer der Beredtsamkeit; in seinem hohen Alter gieng er zu der Secte der Montanisten über, gest. 220. Solange er zur rechtgläubigen Kirche gehörte, schrieb er a) Apologeticus adversus gentes, die stärkste und beredteste Vertheidigung der Christen in diesen ersten Jahrhunderten; eine Umarbeitung davon sind b) ad Nationes Libr. II.; c) de testimonio animae; d) de Oratione (über das Gebet) und e) eine rührende Ermahnungsschrift an die Märtyrer (Liber ad Martyras).

Wie er in diesen und noch anderen Schriften die Sache der christlichen Kirche auf ausgezeichnete Weise führte; ebensosehr eiferte er in anderen nach seinem Abfalle gegen dieselbe, sodaß viele nicht ohne Grund die Frage aufgeworfen haben, ob Tertullian der christlichen Kirche mehr genützt oder geschadet habe. Er wurde das Muster der lateinischen (occidentalen) Kirchenlehre.

7. Clemens von Alexandrien, ein Mann von ausgebreiteten Kenntnissen, namentlich auch der griechischen Philosophie, die er in Alexandrien und auf Reisen in Griechenland und Italien kennen gelernt hatte, Lehrer an der christlichen katechetischen Schule zu Alexandrien, gest. a. 220. Er verfaßte drei Schriften, die

in einem inneren Zusammenhange mit einander stehen, nämlich a) eine Ermahnungsschrift an die Heiden, worin er sie vermittelst einer Vergleichung zwischen der heidnischen und christlichen Religion zu dieser einladet; b) παιδαγωγος, Anweisung zum tugendhaften Leben für die neuen Bekenner des Christenthums; c) στρωματα oder στρωματεις* (eine mit mannigfaltiger Kunst und Gelehrsamkeit ausgeschmückte Arbeit), worin er erst die höheren geistigen Lehren des Christenthums eröffnet.

8. Origenes, a. 155 von christlichen Eltern geboren, der Sohn eines Märtyrers Leonides, Schüler von Clemens Alexandrinus, aber auch von Ammonius Saccas, dem Stifter der neuplatonischen Schule (bei diesem scheint er jedoch nur exoterischer Schüler gewesen zu seyn), gest. zu Tyrus a. 254 (mit dem Beinamen: ὁ χαλκεντερος, Adamantinus). Er wurde schon im 18. Jahre Lehrer der katechetischen Schule zu Alexandrien, begab sich dann aber wegen Mißverhältnisses mit seinem Bischofe nach Cäsarea (a. 231). Er vollendete den Versuch, ein zusammenhängendes, nicht nur mit der Autorität der heiligen Schrift, sondern auch mit philosophischen Gründen unterstütztes Lehrgebäude der christlichen Religion aufzustellen.

Aus dem vierten christlichen Jahrhundert sind die berühmtesten folgende:

9. Arnobius, ein geborner Heide aus Sicca in Afrika und daselbst ein berühmter Lehrer der Beredtsamkeit; als Christ schrieb er Disputationum adversus Gentes Lib. VII.

10. Lactantius, Schüler des Arnobius und Verfasser der Institutiones divinae Lib. VII.; beide lateinische Kirchenlehrer.

11. Eusebius Pamphili (wegen seiner Freundschaft mit Pamphilus, einem frommen Märtyrer) oder Cäsareensis (Bischof zu Cäsarea in Palästina). In seiner Praeparatio et demonstratio evangelica (προπαρασκευη εὐαγγελικη oder προπαρασκευη ἀποδειξεως εὐαγγελικης) sammelte er zum Behuf der Vertheidigung

* Der Ausdruck wird verschieden erklärt. Eylert (Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter) erklärt ihn so: weil die Lehren in dem verworrenen Leben, das einem bunten Teppiche gleicht, auf welchem eine Farbe in die andere hinüberfließt, dem Menschen einen sichern festen Punkt geben, von dem aus Alles klarer, geordneter und bestimmter erscheint.

des Christenthums Alles, was er von heidnischer Philosophie und Religion erfahren konnte, und giebt damit Beiträge zur Geschichte der Philosophie, die noch brauchbarer wären, wenn er mehr Kritik angewendet hätte.

12. Athanasios, der in der christlichen Dogmen-Geschichte so berühmt geworden ist — vornehmlich aber

13. Augustinus, der noch ins fünfte Jahrhundert hinüberreicht (354—430), und durch seine dialektische Kunst in Behandlung der christlichen Glaubenslehre der Vorgänger der scholastischen Philosophie wurde. *

II. Geschichte der Philosophie.

Diese stellt sich nach demjenigen, was bereits in der Einleitung (S. 244) gesagt wurde, in drei Hauptformen dar, die jetzt, jede für sich, näher nach ihrem eigenthümlichen Charakter und ihrer geschichtlichen Entwicklung betrachtet und geschildert werden müssen.

A. Die griechisch-jüdische Religions-Philosophie.

Die gewöhnlichere Bezeichnung ist: jüdisch-alexandrinische Philosophie; wenn bei dieser Bezeichnung das äußerliche Moment des Ortes, wo diese Philosophie entstand und ausgebildet wurde, berücksichtiget ist, so sind dagegen in unserer Bezeichnung der eigenthümliche Charakter dieser Erscheinung und die inneren Elemente derselben ausgedrückt. Das Bestimmtere ist in Folgendem enthalten.

Nach den in der Einleitung (S. 239 u. folg.) angeführten historischen Thatsachen war in Alexandrien reichliche Gelegenheit, die griechische Philosophie kennen zu lernen; denn in der Bibliothek des Museums konnten sich schon von ihrer ersten Gründung an die platonischen Schriften, also auch die aus der früheren Periode der griechischen Philosophie befinden. Nachher kamen

* Im vierten Jahrhundert lebte auch Nemesius, Bischof von Emisa, Verfasser einer Schrift: περι φυσεως ἀνθρωπου nach aristotelischen Grundsätzen; zu Ende des fünften Jahrhunderts Claudianus Mamertinus, Presbyter zu Vienne in Gallien, Verfasser einer Schrift: de statu animæ.

dahin auch die Schriften der späteren griechischen Philosophen, namentlich des Aristoteles. Sodann hielten sich von Anfang an griechische Gelehrte in Alexandrien auf, so daß auf gedoppeltem Wege vermittelst schriftlicher und mündlicher Belehrung Kenntniß der griechischen Philosophie zu gewinnen war.

Außer und neben dieser griechischen Literatur und diesen griechischen Gelehrten fanden sich in Alexandrien auch andere Gelehrte und eine andere Literatur ein, namentlich und vorzüglich jüdische, was sich schon daraus erklärt, daß Judäa ein Theil des Egyptischen Königreichs war. Schon unter Ptolomäus Philadelphus (280 v. Chr. nach der gewöhnlichen Angabe) wurde von jüdischen Gelehrten die griechische Uebersetzung des A. T., die unter dem Namen der **LXX** bekannt ist, in Alexandrien verfertigt.

So kamen jüdische Religionsideen und griechische Philosophie mit einander in Berührung; denn (wie es sich zum voraus erwarten läßt), daß die jüdischen Gelehrten die in Alexandrien gesammelten Schriften griechischer Philosophen studirt haben, ist durch historische Beweise außer allen Zweifel gesetzt.

Das geschichtliche Verhältniß ist aber offenbar dieses:

Die griechische Philosophie hatte sich schon vor dieser Zeit ohne irgend einen bemerkbaren Einfluß jüdischer Bildung nach einem selbstständigen Charakter entwickelt, und entwickelte sich auch nachher noch mit derselben Unabhängigkeit. Denn in den Systemen des Aristoteles, Epikur, Zenon, der neuen Akademie und der Skeptiker, selbst derer, die in Alexandrien lebten, ist doch keine Spur von jüdischem Geiste zu finden.

Diese Systeme griechischer Philosophie fanden die jüdischen Gelehrten in den zu Alexandrien gesammelten Schriften schon als fertige niedergelegt. Es konnte also zwar griechische Philosophie und Bildung auf jüdische Wissenschaft Einfluß bekommen, aber nicht wohl umgekehrt.

Dieses Verhältniß spricht sich auch im Allgemeinen schon sehr bestimmt in dem Umstand aus, daß die griechische Sprache nicht nur die Sprache der jüdischen Gelehrten, sondern überhaupt in Palästina herrschend wurde; — was sodann das Besondere betrifft; so verräth sich — nach den in der neuesten Zeit angestellten Untersuchungen — der Einfluß der griechischen Philosophie

auf das Judenthum schon in der Uebersetzung der Septuaginta, ferner in den Apokryphen des A. T., namentlich im Buch Tobiä, Baruch, Jesus Sirach, Buch der Weisheit, und dem zweiten, dritten und vierten Buch der Makkabäer. Das Hauptdocument aber, woraus man ersehen kann, daß und in welcher Art die griechische Philosophie sich mit der jüdischen Religionslehre verband, sind die Schriften des Juden Philon, der zur Zeit Christi lebte (s. S. 244). — Und dieß leitet uns, nachdem wir an die äußeren Verhältnisse erinnert haben, auf die Betrachtung der inneren Beziehung, worein griechische Philosophie und jüdische Religionslehre traten.*

Mit dem Glauben an ihre Religion, als eine von Gott unmittelbar geoffenbarte, mit der Ehrfurcht vor ihren heiligen Schriften stand bei den Juden die Ueberzeugung in genauestem Zusammenhang, daß ihr Jehova das allervollkommenste Wesen seyn müsse, welches nur gedacht werden könne. Diese Ueberzeugung brachten sie zum Studium der griechischen Philosophie als eine entschiedene und unwandelbare mit. Diese Ueberzeugung kam aber in nothwendigen Conflict mit der Wahrnehmung, daß sich bei den griechischen Philosophen, namentlich bei Platon, vollkommenere und reinere Begriffe über das Wesen Gottes finden, als die sinnlichen Vorstellungen, die sich im A. T. so oft wiederholen. Aus dem Conflict zwischen dieser Wahrnehmung und jener Ueberzeugung erwuchs eine gedoppelte Aufgabe, nämlich, nicht nur die neuen Lehrsätze in das religiöse Glaubenssystem aufzunehmen, mit demselben in Eins zu verschmelzen, sondern auch zu erklären, einestheils, wie sie in den heiligen Büchern des A. T. fehlen und sogar Gegensätze finden, anderntheils wie sie zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß der heidnischen Philosophen gelangen konnten; — und diese gedoppelte Aufgabe sollte oder mußte auf eine Art gelöst werden, wobei das Ansehen der heiligen Religionsbücher unversehrt bliebe, wohl gar noch verherrlichet würde. Das Verfahren, welches die jüdischen Gelehrten und namentlich Philon dabei anwendeten, war im Wesentlichen folgendes:

* Zu vergleichen sind: Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums. — Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie.

Der jüdische Offenbarungsglaube hatte zu seiner Voraussetzung die Thatsache, daß Gott und der Mensch in unmittelbare Gemeinschaft mit einander treten können und getreten seyen, und zwar in der Art, daß Gott dem Menschen sinnenfällig erscheint. Die letztere Vorstellung war mit dem reinen, speculativen Begriff, daß Gott, als das vollkommenste Wesen, in keinerlei Berührung mit der sinnlichen Welt treten könne, schlechthin unvereinbar. Sollte demnach die Möglichkeit und Wirklichkeit jener unmittelbaren Gemeinschaft Gottes und des Menschen gerettet werden, und sie mußte gerettet werden, wenn der jüdische Offenbarungsglaube bestehen wollte — so konnte dieß nur auf dem Wege geschehen, daß man das Verhältniß umkehrte, d. h. nicht Gott zu dem Menschen herabkommen, sondern den Menschen sich zu Gott erheben ließ. Dieß konnte aber nur vermittelst geistiger Anschauung geschehen und diese bedurfte als Bedingung und Vermittlung eine Befreiung und Reinigung des Geistes und Willens von aller Sinnlichkeit. So ergab sich ein theosophisch-ascetischer Mysticismus.

Allein damit waren die sinnlichen Vorstellungen und Erzählungen des A. T. noch gar nicht gerechtfertiget, sondern vielmehr in ihrer Unwahrheit anerkannt.

Um dieselben, wie anderes Aehnliche und Verwandte, zu erklären, nehmen die jüdischen Religions-Philosophen ihre Zuflucht theils zu der Unterscheidung eines doppelten Lehrtypus in der heiligen Schrift, eines an sich wahren, und eines selbst bis zum Irrthum sich dem Menschen anbequemenden, theils zur allegorischen Deutung, die nach bestimmten Regeln zu einem System ausgebildet wurde.

Nach dieser Methode war überhaupt erklärt, wie unvollkommene Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt und zur Menschheit im A. T. vorkommen können, unbeschadet seiner göttlichen Autorität, da die Wahrheit, obwohl verhüllt, doch darin nachgewiesen wurde.

Was dann aber endlich die Frage betraf, wie denn die reinen Begriffe zum Bewußtseyn und zur Erkenntniß der heidnischen Philosophen haben gelangen können, so konnte zuerst nicht unbemerkt bleiben, daß der jüdischen Religion im Vergleich mit der griechischen Philosophie der Vorzug des höheren Alters zukomme.

Dieser Bemerkung schloß sich dann leicht die Vermuthung an, daß die heidnischen Philosophen vielleicht aus dem A. T. geschöpft haben könnten, und diese Vermuthung steigerte sich nicht nur sogleich zur positiven Behauptung, sondern suchte auch Zeugnisse und Beweise beizubringen, was jedoch nur auf dem Wege des Betrugs geschehen konnte, indem man entweder die Ueberreste von den ältesten griechischen Dichtern und Philosophen verstümmelte, oder ganz Falsches erdichtete und ihnen unterschob; je älter die Dichter und Philosophen waren, desto leichter schien der Betrug. Dabei mußte man freilich voraussetzen, daß jene Heiden schon das tiefere Verständniß besaßen und den verborgenen Sinn der jüdischen Religionslehre zu fassen vermochten. Solchen Betrug erlaubte sich namentlich der Jude Aristobulos (S. 244).

Mit dieser Ansicht von dem Verhältnisse der heidnisch-griechischen Philosophie zu dem Judenthum hieng es dann zusammen, daß die jüdischen Religions-Philosophen das Studium der heidnischen Wissenschaft und Philosophie als vermittelnde Vorbereitung zu der höheren Gnosis betrachteten.

Soviel über die Vereinigung griechischer Philosophie mit jüdischer Religionslehre überhaupt und im Allgemeinen.

Der Inhalt dieser griechisch-jüdischen, oder, wie sie gewöhnlich genannt wird, jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, kann nur aus den Schriften Philons dargelegt werden, und wir wollen nun versuchen, die Hauptsätze seiner speculativen Theologie, Kosmologie, Anthropologie und Ethik in Kürze anzuführen.

In seiner speculativen Theologie gieng Philo von dem Grundbegriffe aus, daß Gott das vollkommenste Wesen und der Grund alles Wirklichen ist. Darum ist er unveränderlich, einfach, kann sich mit keinem Anderen verbinden, hat keine besonderen Eigenschaften und Kräfte, bedarf nichts, begehrt nichts, ist allein wahrhaft glückselig, frei, in dem vollkommensten Frieden und innerer Harmonie mit sich selbst. An sich ist er den Menschen ganz unerfaßlich; sie wissen wohl, daß Gott ist, aber seine eigenthümliche Wesenheit ist von ihnen unerkannt, daher er auch unnennbar und unaussprechlich ist.

Neben Gott nimmt Philon die Materie als Prinzip der Welt an. Was ihn hiezu bestimmte, war der Grundsatz: aus

Nichts wird Nichts, im Zusammenhang mit der Wahrnehmung, daß nur die Formen der Dinge die Spuren der Intelligenz an sich tragen, auch nur sie wechseln, während die Materie als Materie ungewandelt bleibt. Ueberdieß war die Annahme einer selbstständigen Materie die einfachste Auskunft, die Unvollkommenheiten der Welt zu erklären, ja Gott sogar zu verherrlichen, als den Bändiger widerstrebender, regellos waltender Naturkräfte. Nach Philon's Begriff ist die Materie unbeseelt, an sich unbeweglich, leidend, qualitätenlos, gestaltlos, nicht seyend (*μη ὀν*), aber Alles zu werden fähig, wüste (*ἐρημον*), leer, bedürftig. Ihre Urformen sind Feuer, Luft, Wasser und Erde, ursprünglich in zweckloser und ungeordneter Vermischung mit einander.

Aus dieser Materie bildete Gott die Welt. Diese Weltbildung schließt aber zweierlei in sich, den Entwurf eines Weltplanes, die intelligible Welt, *κοσμος ἀορατος, ἀσωματος, νοητος, παραδειγμα*, und die Bildung der Materie nach diesem Plan, die sinnliche Welt, *κοσμος σωματικος, ὁρατος, αἰσθητος, φαινομενος, μιμημα.*

Jene ist Gott vollkommen ähnlich, ein Bild Gottes, die frühere, ältere; diese die spätere, jüngere; beide Welten nennt Philon auch Söhne Gottes, die eine den älteren, erstgebornen, die andere den jüngeren.

Jene doppelte, in der Weltbildung sich offenbarende Wirksamkeit Gottes ist dem menschlichen Logos, als Denk- und Sprachvermögen, analog. Der Gedanke ist der *λογος ἐνδιαθετος*, das Wort der *λογος προφορικος.*

So ist der *λογος* die vermittelnde Weltursache; er faßt in sich die Güte und die Macht, als die die Welt hervorbringenden Potenzen, und die Gnade und die gesetzgebende Kraft, als die die Welt erhaltenden Potenzen; diese die Weltbildung vermittelnden Kräfte stellte sich Philon als wirklich existirende Wesen vor.

Die Ideen, wornach die Dinge der Welt gebildet worden, sind Engel, Heroen und Dämonen, die Formen der Welt sind erscheinende Götter (*ἐμφανεις, αἰσθητοι θεοι*).

So ist in Allem, was ist, Gott. Die Art aber, wie aus dem Urgöttlichen das abgeleitete Göttliche entspringt, ist Emanation. Erst mit der Welt ist die Zeit als das Maaß der weltlichen Bewegungen geworden. In dieser zeitlichen Welt nimmt

der Mensch eine ausgezeichnete Stufe ein. Philon nimmt vier Klassen irdischer Wesen an, nämlich

1) mit einer blos leidenden Beschaffenheit, unorganische,
2) mit einer natürlichen Kraft, *φυσις*,
3) mit einer Seele, *ψυχη*,
4) mit einer vernünftigen, freien Seele, *ψυχη λογικη*.

Auf der vierten Stufe steht der Mensch, und die freie Vernünftigkeit ist seine Gottähnlichkeit.

Die vernünftige Seele ist reiner Geist, und die göttliche Kraft, wodurch sie wird, ist das *πνευμα του θεου*. Damit ist der Mensch auch der Herr der Erde, was sich in seiner aufrechten Stellung ankündiget.

Der Mensch ist aber nicht reine Vernunft, sondern vereiniget auch die drei niedrigeren Stufen in sich und ist somit gemischt aus einem vernünftigen und vernunftlosem Element, und nicht in allen seinen Theilen ein Erzeugniß des göttlichen Geistes; doch ist das Vernünftige an ihm von dem Vernunftlosen wesentlich trennbar. — Darin liegt die Unsterblichkeit und die Möglichkeit einer intellectuellen Anschauung Gottes. In Beziehung auf die letztere ist aber die Frage: ob und wieweit sie dem Menschen im Laufe des irdischen Lebens wirklich zu Theil werden könne. Was den vernünftigen Geist an den Körper bindet, ist theils das Bedürfniß, theils das Vergnügen, die Lust. Das erste Band ist wenigstens auf vorübergehende Weise zu lösen, noch mehr das andere; und so ist also die reine Anschauung des Urgöttlichen in diesem Leben möglich. Darin liegt für den Menschen die Aufgabe und das Ziel des Lebens, die Seligkeit.

Nach Philon besteht das Böse oder die Sünde in dem nicht nothwendigen, sondern nur aus Lust geübten, übermäßigen und freiwilligen Verkehr des Geistigen mit dem Sinnlichen, in der Willfahrung der Leidenschaften. Darnach bestimmt sich dann der Begriff des Guten und der Tugend. Philon unterscheidet eine gemeine Tugend und eine höhere. Jede hat drei Stadien; die der gemeinen sind:

1) die Hoffnung und Sehnsucht; 2) die Reue und Besserung; 3) die Gerechtigkeit und Ruhe. Die der höheren sind:

1) Aufklärung über das Verhältniß zwischen Sinnlichem und Geistigem; 2) Freude an der neuerkannten Wahrheit; 3) die Askese.

Aus dieser Darstellung geht hervor, daß wir in derjenigen Philosophie, als deren Repräsentant Philon betrachtet werden kann, eine Verschmelzung griechischer, insbesondere platonischer und aristotelischer Philosophie und jüdischer Religionslehre vor uns haben,* und zwar in dem Verhältnisse, daß die jüdische Religionslehre die wesentliche Grundlage bildet, die platonische und aristotelische Philosophie aber das Mittel, dieser Grundlage im Ganzen eine wissenschaftliche Form und ein wissenschaftliches Gepräge und den besonderen Theilen auch einen wissenschaftlichen Zusammenhang zu geben.

Eine ähnliche Erscheinung bietet sich uns in der Sphäre des Heidenthums dar.

B. Die griechisch-heidnische Religions-Philosophie.

Schon in der Einleitung (S. 241—244) ist angeführt worden, wie innerhalb der heidnischen Welt das Bestreben erwachte, einestheils die verfallene Religion und den verfallenen Cultus wiederherzustellen und wiederzubeleben, anderntheils das Heidenthum für diejenigen, welchen der unbefangene Glaube entschwunden war, vermittelst wissenschaftlicher Bearbeitung, wozu allein die griechische Philosophie verwendet werden konnte, zu behaupten, wie aber diesem doppelten Bestreben ein Gegensatz und Kampf gegen das sich erhebende Christenthum eine besondere Färbung und Richtung geben mußte.

Einen höchst interessanten Beleg und Beitrag zur Charakteristik des ersteren Bestrebens giebt die Geschichte des Apollonios von Tyana, die wir gleich hier erwähnen wollen.

Derselbe wurde wenige Jahre vor Christus in Tyana, einer Stadt Cappadociens, am Flusse Saros, geboren und gehört demnach dem ersten christlichen Jahrhundert an. Sein Leben wurde aber erst im dritten Jahrhundert von Philostratos, einem griechischen Gelehrten am Hofe des Kaisers Severus, aus Auftrag von dessen Gemahlin, Julia, beschrieben. Nach dieser Beschreibung war Apollonius ein Mann, der sich nach pythagoreischen Grundsätzen bildete, insbesondere durch fünfjähriges Schweigen auf

* Der Antheil der aristotelischen Philosophie an der Formation dieser griechisch-jüdischen Religions-Philosophie ist gewiß unverkennbar.

seinen Lebensberuf vorbereitete, und während seines ganzen Lebens durch Enthaltsamkeit von allen thierischen Nahrungsmitteln und vom Geschlechtsgenusse, überhaupt durch Mäßigkeit, Frömmigkeit, und Andacht, aber auch Weisheit auszeichnete, der in Gesellschaft eines gewissen Damis große Reisen im Oriente bis nach Indien, dann nach Egypten und Aethiopien, aber auch in Griechenland und Italien machte, überall den Tempeldienst theils wieder in Gang und Ansehen brachte, theils reinigte, eine bedeutende politische Rolle unter Vespasian und Titus spielte, wunderbare Thaten verrichtete, z. B. Krankheiten heilte, Dämonen austrieb, Todte erweckte, künftige Dinge vorhersagte, in den Herzen der Menschen las und endlich auf einmal verschwand, ohne daß man den Ort, den Tag und die Art des Verschwindens erfahren konnte.

Schon nach diesen kurzen Notizen muß die Aehnlichkeit auffallen, welche das Wirken und zum Theil auch das Leben dieses Mannes mit dem des Stifters der christlichen Religion hat.

Mein Urtheil darüber ist kurz folgendes:

Sofern Apollonius seinem wesentlichen Charakter und Wirken nach als ein Mann dargestellt wird, der sich die Wiederbelebung und die Reinigung der heidnischen Religion und des heidnischen Cultus von dem, was an sich unwürdig oder Ausartung war, zum Zweck seines Lebens machte, und sich hiezu, als der Mittel, seiner pythagoreischen Weisheit, der Lehre und der moralischen Einwirkung, der Reisen und einer außerordentlichen Thätigkeit bediente; so war nach demjenigen, was in der Einleitung zu unserem Abschnitt gesagt wurde, ein solches Streben ganz in den Verhältnissen, in den Bewegungen und Bedürfnissen des Heidenthums der damaligen Zeit begründet. Man hat insofern gar keinen Grund zu der Behauptung, daß Apollonius keine geschichtliche, sondern eine rein fingirte Person sey, ebensowenig hat man Grund zu der Behauptung, daß Er mit jenem soeben näher bezeichneten Streben sich dem Stifter der christlichen Religion habe an die Seite setzen wollen. Aber eine ganz andere Frage ist die: wieweit die Erzählung des Philostratus wahr sey? ob Er und seine Kaiserin Julia nicht die Absicht gehabt haben, an dem Beispiel des Apollonius zu zeigen, daß das Heidenthum ein Seitenstück zu Christus besitze, und ob

nicht in dieser Absicht die in dem wirklichen Leben des Apollonius gegebene Grundlage auf solche Art ausgeschmückt worden sey, daß sie jener Absicht entsprechend war. Das Letztere ist mir wahrscheinlich, und wer diese Ueberzeugung theilt, dem wenigstens muß es als ein ganz unkritisches Unternehmen erscheinen, eine Parallele zwischen Christus und Apollonius zu ziehen.

Das andere Bestreben, die heidnische Religion, in bestimmtem Gegensatz gegen das Christenthum, vermittelst wissenschaftlicher Bearbeitung zu behaupten, drückt sich in der großartigen Erscheinung derjenigen Philosophie aus, welche man die neu-platonische oder auch die alexandrinische nennt. Keine dieser Benennungen ist treffend, jede enthält und erzeugt Mißverständnisse und irrthümliche Urtheile. Die letztere ist schon insofern eine ungeschickte, als sie, eine blos äußerliche, von dem Orte, wo diese Philosophie ihren Hauptsitz hatte, genommen ist, noch mehr insofern, als an demselben Orte Philosopheme von ganz anderer, entgegengesetzter Art erzeugt und gepflegt wurden, wie wir dieß schon an dem Beispiel der sogenannten jüdisch-alexandrinischen Philosophie gesehen haben. Die andere Benennung erweckt die Vorstellung, die man freilich oft und lange genug mit dem Worte wirklich verband, daß die fragliche Philosophie nichts anderes und nichts mehr sey, als ein erneuerter, aufgefrischter Platonismus. Das Oberflächliche und Irrige dieser Ansicht wird sich jedoch später herausstellen; es wird sich zeigen, daß die Grundlage (wenn man will, die Substanz) der sogenannten neu-platonischen Philosophie die heidnische Natur-Religion und zwar in der Form des Emanations-Systemes,* das formirende Prinzip oder Element aber nicht ausschließlich platonische, sondern auch aristotelische Philosophie ist. Daß durch das Gesagte die Grundlage richtig bezeichnet ist, wird sich insbesondere in der Depravation dieser Philosophie und in der bestimmten Art dieser Depravation bewähren. — Gehen wir zur Darstellung im Besonderen oder Einzelnen fort.

* Auch der griechische Polytheismus fand Berücksichtigung und Anerkennung; es war ja der speculativen Phantasie nicht schwer, denselben mit der Vorstellung der Emanation in Beziehung und Verbindung zu bringen.

1. Ammonios.

Von demselben wurde bereits (S. 245) gesagt, daß er seine Lehre nur mündlich vorgetragen habe. Wir wenden uns also sogleich zu demjenigen, der wenigstens für den Geschichtschreiber der Philosophie das Haupt dieser Schule ist.

2. Plotinos.

Die Hauptmomente seiner Philosophie sind die Lehren vom Absoluten, vom Hervorgehen des Endlichen aus dem Absoluten, von dem Wesen und der Bestimmung des Menschen.

Alles, was ist, ist Eins und durch die Einheit; die Einheit also das Wesen und der Grund aller Dinge, das Erste, das Urseyn. Diese Einheit ist nicht das Object, denn das Object begreift eine Vielheit in sich; sie ist auch nicht die Vernunft, denn auch die Vernunft begreift eine Vielheit, die Ideen, in sich. Die Einheit ist also über dem Objecte, wie über der Vernunft, die absolute. Das absolute Eine hat weder Quantität noch Qualität, weder Vernunft noch Seele, ist weder in Bewegung noch in Ruhe, weder im Raume noch in der Zeit, auch nicht eine Zahleinheit oder ein Punkt, denn diese sind in einem Anderen, nämlich in dem Theilbaren, sondern es ist das reine Seyn ohne alles Accidens, ohne Bedürfniß und Abhängigkeit, nicht ein denkendes, sondern das (reine) Denken und insofern Prinzip alles Denkens, die Ursache von Allem, das Kleinste und zugleich vermöge seiner Kraft das Allergrößte, der gemeinsame Mittelpunkt von Allem, die reine Möglichkeit und das Wesen dessen, was ist.

Dieses absolute Eine, die absolute Einheit kann nicht vermittelst des Denkens erkannt werden; es kann nur als gegenwärtig oder durch seine Gegenwart (παρουσια) unmittelbar angeschaut werden (θεωρια). Jedem ist es gegenwärtig, aber nicht von Jedem wird es angeschaut; und der Grund hievon liegt in der von dem Einzelnen verschuldeten Beschaffenheit der Seele. Ebendeßhalb kann die Anschauung des Einen nicht gelehrt, sondern muß von Jedem selbst vollzogen werden. Nur die inneren Hindernisse, welche jene Anschauung unmöglich machen, kann ein Anderer hinwegräumen und den Weg zeigen, auf

welchem zu jener Anschauung zu gelangen ist. Den Zustand der intellectuellen Anschauung beschreibt Plotin so: In derselben schaut die Seele sich selbst als verklärt und mit dem übersinnlichen Lichte erfüllt an, oder vielmehr schaut sie sich als das reine Licht selbst, als einen gewordenen oder seyenden Gott; denn in jener Anschauung ist die Seele mit dem Angeschauten Eins geworden. Das Object und das Subject sind nicht zwei, werden auch von der Seele nicht unterschieden; die Seele ist nicht mehr sie selbst, sondern ein Anderes, nämlich das, was sie anschaut. Ebendarum ist dieser Zustand auch unbegreiflich, weil Anschauendes und Angeschautes Eins ist. Daher das Verbot bei den Mysterien, dem Uneingeweihten nichts mitzutheilen, ganz natürlich ist; denn das Geheimniß ist Niemanden mittheilbar, dem es nicht aus eigener Anschauung offenbar geworden ist. Während jenes Zustandes, sagt Plotin weiter, ist in der Seele keine Bewegung, kein Gefühl, keine Begierde nach etwas Anderem, auch kein Denken und Begreifen; die Seele ist nicht mehr sie selbst, sondern aus sich herausgerissen, entzückt. Und so ist jene Anschauung eine ganz eigenthümliche Art des Sehens, ein Heraustreten aus sich selbst (ἔκστασις), eine Vereinfachung (ἁπλωσις), eine Hingabe ihrer selbst (ἐπιδοσις), ein Ringen nach Berührung (mit) und Ruhe (in dem Absoluten).

Die Natur des Einen ist die Zeugungskraft (φυσις) aller Dinge. Dabei darf man jedoch nicht an ein zeitliches Werden denken; auch verliert das Eine, indem Alles aus ihm ausfließt, nichts von dem Seyn. Daher nennt Plotin das Eine das Licht, das reine Licht, das Urlicht, aus welchem ohne Aufhören ein Lichtkreis ausströmt. Wie aus dem beharrlichen Wesen der Sonne das Licht ausgeht, ohne daß jenes Wesen sich verändert, so ist auch von dem Einen aus eine Aus- und Umstrahlung, die von ihm, ohne daß es sich verändert, ausgeht, und von der es umgeben wird, wie vom Licht die Sonne. Ebendeßhalb, weil in dem Einen, indem das Andere aus ihm hervorgeht, keine Veränderung Statt findet, kann in dem Einen auch keine Neigung und kein Wollen zum Produciren gedacht werden, sondern es ist reiner, nothwendiger Ausfluß, reine, nothwendige Ausströmung.

Diese nothwendige Ausströmung geschieht nach zwei Gesetzen: daß alles Reale aus sich ein Anderes erzeugt, die Productionen

aber immer unvollkommener werden, indem Jedes dasjenige erzeugt, was nach ihm das Vollkommenste ist.

Das Vollkommenste nach dem absoluten Einen, also das unmittelbar von dem Einen ausströmende ist der *νους*.

Das Eine, weil es vollkommen ist, sodaß es Nichts sucht und Nichts bedarf, strömt über, und dieses Ueberströmen, dieser Ueberfluß macht ein Anderes, welches das Gegenbild des Einen ist. Indem ebendamit der (zum Selbstbewußtseyn und Erkennen nothwendige) Gegensatz des Subjectes, welcher in dem absoluten Einen, als solchem, nicht seyn kann, gegeben wird, ist jenes Ueberströmen des Einen in ein Anderes der Act, in welchem das Eine zu sich selbst kommt und sich selbst erkennt, so daß Denkendes, Gedachtes und Denken identisch ist. In diesem Selbstbewußtwerden des absoluten Einen geht die intelligible (ideale) Welt auf, die ewige, unendliche, vollkommene und vollständige, das unendliche, unerschöpfliche Leben in seiner Totalität, ohne Veränderung und ohne zeitliches Verhältniß, welches die Ideen der Dinge (die Dinge an sich) in sich begreift, in welchem Alles Allem durchaus und bis ins Innerste offenbar ist, denn Alles hat Alles in sich, so daß das Einzelne Alles ist.

Aus dem *Νους* geht die Weltseele hervor, auch ein Denken und Leben, aber in niedrigerem Grade und unvollkommener als der *Νους*. Ihr Denken und Schauen ist dunkler; denn sie erblickt die Dinge nicht in sich, sondern in dem *Νους*, sie ist nicht ein selbst-leuchtendes, sondern ein von einem Anderen erleuchtetes Licht, auch ist das Wirken der Seele nicht eine auf das Innere, sondern nach Außen gerichtete Thätigkeit und bringt Etwas hervor, was nicht mehr das reine, sondern schon ein vermischtes und getrübtes Seyn hat.

Von der Weltseele werden andere Seelen erzeugt mit verschiedenen Kräften, indem einige auf das Obere gerichtet sind — die vernünftigen Seelen — andere auf das Untere; die unterste ist die Naturkraft (*φυσις*), nur noch ein Idol (*εἰδωλον*) der Seele.

Das Ende der Emanation aber ist ein Letztes, nach welchem Nichts weiter möglich ist, welches auch Nichts weiter producirt und von dem Einen und Vollkommenen Nichts mehr an sich hat. Dieß ist die Materie (*ὕλη*). Die näheren Erklärungen Plotins

über das Werden der Materie sind nicht unter sich übereinstimmend. Nach der einen ist dieses Werden die nothwendige Folge von der fortschreitenden Production der Urkraft, indem die Producte immer unvollkommener werden, bis zu demjenigen, welches sich zu jener verhält, wie Schatten zu Licht (wie Kohle zu Feuer). Nach der anderen ist jenes Werden die Folge davon, daß die Seele aus dem wahren, ursprünglichen Verhältnisse zum Absoluten heraustritt, und, weil sie nicht auf das Erste, Vollkommene hinblickt, mit Unbestimmtheit erfüllt wird und ein nichtiges Scheinbild erzeugt. Indessen setzt Plotin auch wieder ein positives Verhältniß zwischen Seele und Materie. Die Seele, sagt er, erblickt jene Finsterniß und bildet sie, weil sie nichts form- und gedankenloses um sich leiden kann; sie bildet aus dem Dunkeln ein schönes, buntes Haus, so daß Form und Materie, Seele und Körper unzertrennlich sind. Alles Wirkliche hat seine Form, die Form aber ist Seele und Leben. Auch die Thiere, welche wir als unvernünftige Wesen betrachten, scheinen uns nur vernunftlos zu seyn, weil sie ihre Vernunft auf andere Art äußern, als die Menschen. Auch die Pflanze ist eine in das wirkliche Leben gesetzte Idee; selbst das Wachsthum, die Bildungen und Gestaltungen der Steine sind das Product einer von innen bildenden Seele; und diese ist die producirende Form der Erde. Dieser Satz schließt den Gedanken in sich, daß das besondere und individuelle Leben nur die Folge und Bestimmung eines allgemeinen Lebens, einer allgemeinen Seele ist. Was den gedoppelten Einwurf betrifft, daß, wenn Einheit aller Seelen ist, jedes Individuum in seiner individuellen Empfindung das Ganze empfinden müßte, auch kein so großer Unterschied der Seelen seyn könnte, wie der zwischen vernünftigen und vernunftlosen; so verwirft Plotin die Sympathie des Einzelnen mit allen übrigen und mit dem Ganzen nicht, erklärt daraus vielmehr die Möglichkeit einer magischen Gemeinschaft der Menschen auch auf große Entfernungen; und, was das andere betrifft, so weist Plotin auf die verschiedenen Grade des Lebens hin und bestimmt dieselben darnach, je nachdem das Anschauen und Denken deutlicher oder dunkler ist. Das vollkommenste Leben ist dasjenige, welches die Kraft hat, auch sich selbst anzuschauen, welche einem anderen Leben fehlt; wie einige Seelen wieder lebendige Gedanken

produciren, andere nur todte, nur Schattenbilder des wahren Seyns; überhaupt steht der Grad des Lebens in gleichem Verhältniß mit dem Grad des Denkens.

Die Sinnenwelt ist die Production der Seele. Dieß ist der Sinn der Plotin'schen Behauptung, in der ganzen Natur geschehe Alles durch Anschauung und um der Anschauung willen, freilich nicht der leidenden, vom Objecte abhängigen, sondern der das Object producirenden; oder der anderen, Anschauung sey die Ursache alles Werdens, der Zweck alles Strebens und Wirkens, die Natur sey in einem endlosen Anschauen begriffen. Die Sinnenwelt ist aber nur das zeitliche Abbild der intelligibeln (idealen) Welt; daher die Aufeinanderfolge, das Werden und Vergehen der Erscheinungen.

Die menschlichen Seelen fließen aus dem *Nous*, dem sie ursprünglich angehören. Ihre Verbindung mit dem Körper ist ein Abfall vom Zustand der Vollkommenheit und Seligkeit, indem sie die materiellen Gestalten erblicken, sie liebgewinnen und dem Verlangen folgen, mit denselben in Berührung zu kommen. Sonach ist die Verbindung mit dem Körper wohl ein freier Entschluß und eine freie That der Seele, damit jedoch ihr Verhältniß zur göttlichen Ideenwelt nicht aufgehoben. Wie der Sonnenstrahl zugleich die Sonne und die Erde berührt, so gehört die Seele der übersinnlichen und der sinnlichen Welt an. Darnach sind auch ihre Vermögen bestimmt. Als Geist hat sie das Vermögen, das absolute Eine anzuschauen, das verständige, in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen thätige Denken, die Phantasie, um die ewigen Formen der Dinge zu schauen; in Folge ihrer Verbindung mit dem Körper, als niedere Seele, hat sie die sinnliche Einbildungskraft oder das sinnliche Vorstellungsvermögen, das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, und das Vermögen der sinnlichen Begierden, Affecte und Leidenschaften. Damit ist auch schon die Lehre von dem sittlichen Wesen und der sittlichen Bestimmung der Menschen gegeben. Die menschliche Tugend hat nämlich drei Abstufungen; die erste oder niedrigste Stufe ist die bürgerliche Tugend, die sich in der Mäßigung der Begierden, Affecte und Leidenschaften, und in einer verständigen Wahl der Dinge zeigt; die besonderen Formen derselben sind die Weisheit, die Tapferkeit, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit. Die zweite

Stufe nehmen die reinigenden Tugenden ein mit ihrem Bestreben, die Seele ganz von der Theilnahme an allen Begierden und Affecten, überhaupt an allem Irdischen und Sinnlichen zu befreien und zur ursprünglichen Reinheit zurückzuführen (καθαρσις). Die dritte endlich ist diejenige, wo die Seele gereiniget ist und mit Gott vereint (ἑνωσις) in jener unmittelbaren, intellectuellen Anschauung; so daß dasselbe, was Vollendung der wahren Erkenntniß ist, auch als Ziel des sittlichen Strebens gesetzt wird.*

In dieser Person und Lehre des Plotin ist uns diejenige Schule vorgebildet und repräsentirt, welche im Kampf des Heidenthums mit dem Christenthum den herrschenden Ton angab. Es wird daher nicht unzweckmäßig seyn, gleich hier diese Schule näher zu bezeichnen, was sowohl die persönlichen Attribute ihrer Lehrer, als den Inhalt ihrer Philosophie anbelangt.

Was ihre Philosophie betrifft, so hat sie in dem theoretischen Theile eigenthümlich theils das Prinzip der Erkenntniß, welches die intellectuelle Anschauung ist, theils die Lehre von der Emanation des Endlichen aus dem Unendlichen, sodaß das Emanirende in demselben Verhältnisse vollkommener oder unvollkommener ist, in welchem es seinem Ursprunge nach dem Unendlichen näher oder entfernter steht. Damit hieng weiter aufs Genaueste zusammen theils die Vorstellung, daß es verschiedene Ordnungen von endlichen Geistern gebe, mit einem Worte, die Dämonologie, die einen ebenso wesentlichen als eigenthümlichen Bestandtheil dieser Philosophie ausmacht,** theils die Vorstellung von der Materie, als der absoluten Gränze der Emanationen und somit der absoluten Negation des absoluten Einen, wodurch sie zugleich das Böse wird.***

* Das Nähere über Plotins Lehre vom Bösen findet sich in meiner Schrift: Das Problem des Bösen oder die Theodice. Tübingen bei C. F. Osiander. 1840. S. 80—90.

** Diese Dämonologie war einestheils aus dem heidnischen Polytheismus genommen, anderntheils mit der Religions-Philosophie verwoben worden, durch die Hypothese, daß die Dämonen unter dem Einen Gott stehen — so wurde eigentlich Religions-Philosophie mit altherkömmlicher Priester-Theologie verschmolzen. So konnte der Polytheismus vernünftig-wahrscheinlich werden, ohne den alten Aberglauben aufzugeben.

*** Das Prinzip des Bösen ist das absolut Gute, sofern es aus sich heraustritt, Endliches aus sich emaniren läßt. Vgl. meine ob. ang. Schrift.

Mit diesen Eigenthümlichkeiten in dem theoretischen Theile stehen dann Eigenthümlichkeiten im praktischen Theile in genauester Verbindung.

Wie es nämlich in dem theoretischen Theile eine über die gewöhnliche Erkenntniß erhabene intellectuelle Anschauung giebt; so kommt in der praktischen die Unterscheidung zwischen der gemeinen und der höheren Tugend vor. Das Wesen der gemeinen Tugend ist die Reinigung von der Materie als dem Bösen, was auf allerlei ascetische Vorschriften und Uebungen führte; das Wesen der höheren Tugend ist Rückkehr, Wiedervereinigung der Seele mit dem Unendlichen, woraus sie emanirt ist. — Hier kam es aber darauf an, ob man diese Einigung mit dem Absoluten von der contemplativen oder von der praktischen Seite verstand. Im ersteren Falle ergab sich ein contemplativer Quietismus, im anderen eine wundervolle Thätigkeit; in jedem Falle aber zeigte diese Philosophie im Theoretischen und im Praktischen den Charakter der Schwärmerei.*

Hat man sich auf diese Weise den eigenthümlichen Charakter dieser Philosophie klar gemacht, so bedarf es keiner weiteren Ausführung mehr, daß die Grundlage derselben nicht die griechische, und namentlich nicht die platonische Philosophie ist,** obgleich sich manche Sätze dieser platonischen Lehre in den Kreis jener Philosophie ziehen und nach dem Geiste dieser Philosophie umbilden und umdeuten ließen.

Nicht minder wichtig ist, was über die persönlichen Attribute, welche sich die Urheber und dann auch die Anhänger dieser Philosophie zuschrieben, gesagt werden kann.

Sie schrieben sich eine über die gemeine Erkenntniß erhabene unmittelbare Anschauung des Göttlichen zu; Anfangs nun wurde diese betrachtet als gegründet in dem ursprünglichen und wesentlichen Verhältnisse des menschlichen Geistes zu dem Absoluten

* In der plotinischen Philosophie haben wir einen Hauptkeim, aus welchem sich der Mysticismus entwickelte, der sich unter verschiedenen Gestalten durch die ganze folgende Geschichte der Philosophie hindurch bis auf unsere Zeit fortpflanzte und ausbreitete.

** Die Grundlage bilden Elemente der orientalischen Religionslehre; griechische (nicht blos platonische, sondern auch aristotelische) Philosophie ist mehr nur das formelle, dialectische, bindende Element.

und insofern als ein allgemeines Gut; weil man aber doch die Erfahrung machte, daß nicht alle Menschen diese intellectuelle Anschauung haben, weil man ferner nach der ganzen Ansicht zugeben mußte, daß, wenn es in dem Menschen zur intellectuellen Anschauung kommen soll, eine wirksame Mittheilung Gottes ihm zu Theil werden müsse; so erschien diese intellectuelle Anschauung bald als eine außerordentliche, unmittelbare göttliche Offenbarung oder Erleuchtung, und diejenigen, welche sie hatten, als außerordentliche, mit Gott in besonderer Verbindung stehende Menschen — nach dem Systeme als Dämonen höherer Ordnung, als die gewöhnlichen Menschen.

Setzte man damit die Lehre in Verbindung, daß nur die Reinheit vom Bösen den Menschen der höheren Erkenntniß fähig mache und die höhere Tugend selbst, wie die höhere Erkenntniß, Einheit mit Gott sey, so erschienen diejenigen, welchen die intellectuelle Anschauung, die unmittelbare göttliche Erleuchtung zu Theil wurde, als heilige Männer und — endlich sofern sie Dämonen einer höheren Ordnung waren, als Wunderthäter, ausgerüstet mit außerordentlichen Kräften der Mantik und der Magie, mit einem Worte als ausgerüstet mit außerordentlichen theurgischen Kräften.

Allein die Urheber und Anhänger dieser Philosophie maßten sich nicht an, die Einzigen dieser Art zu seyn. Ihre Absicht, theils sich selbst Glauben zu verschaffen, theils ihrer Religion ein sicheres, großes und umfassendes Fundament zu geben, trieb sie natürlich zu der Behauptung, daß durch alle Zeiten des Heidenthums hindurch eine Reihe solcher erleuchteter heiliger Wunderthäter gehe, von welcher Reihe nun auch sie Glieder seyen. In diese Reihe wurden auch griechische Dichter und Philosophen aufgenommen, namentlich Orpheus, Pythagoras und Platon, und zurückgeführt wurde die Reihe auf chaldäische und vorzüglich auf egyptische Quellen, namentlich auf den egyptischen Hermes. Daher die Lehre von der hermetischen Kette (σειρα ἑρμαικη), d. h. die Vorstellung, daß von dem egyptischen Hermes an eine Reihe von Männern sey, denen eine außerordentliche, unmittelbare göttliche Erleuchtung, und mit derselben eine Wunderkraft zu Theil geworden sey!

So bildete sich in dieser Schule der Glaube an eine heilige

Geschichte und an eine heilige Tradition; und sie stützte sich also auf einen historischen Glauben und verlor damit eigentlich den Charakter der Philosophie.

Mit diesem Glauben an Autorität und Tradition verknüpften sich sodann in der heidnischen Welt ähnliche Erscheinungen, wie in der christlichen — nämlich Betrug mit erdichteten, untergeschobenen Büchern, der auch in der alexandrinischen Schule sehr häufig war, um die heilige Tradition lückenlos so tief als möglich in die Vergangenheit zurückzuführen, und die Willkühr der allegorisirenden Erklärung in Beziehung auf ächte Schriften, um sie in den Kreis der heiligen Tradition hereinziehen zu können. Aus Allem leuchtet also hervor, daß diese Philosophie die innigste Verbindung mit der heidnischen Religion eingieng, und daß sie in dieser ihrer Gestalt eine unverkennbare Opposition gegen das Christenthum machte.

3. Porphyrios.

Seine wissenschaftliche Thätigkeit war darauf gerichtet, theils einzelne Lehren der platonischen Philosophie weiter zu entwickeln und zu erläutern, theils einzelne Theile der heidnischen Religion, insbesondere die von den Dämonen, von der Mantik und den Opfern genauer zu bestimmen und zu bestätigen, und das gegenwärtige System schon in den ältesten Schriften, z. B. Homers, nachzuweisen; auch die Vereinigung der pythagoreischen, platonischen und aristotelischen Philosophie machte er sich zur Aufgabe. Bei allen diesen Unternehmungen leisteten ihm seine ausgebreitete Gelehrsamkeit und sein gewandter Geist, der in die verschiedensten Ansichten eingehen konnte, treffliche Dienste.

4. Jamblichos

ist der Verfasser einer Schrift *περι βιου πυθαγορικου*. Außerdem finden sich in Stobäus Fragmente von seinem Buche über die Geschichte der Meinungen von der Seele; auch gehört ihm wahrscheinlich die Schrift de mysteriis Aegyptiorum an.

Bei ihm ist die Philosophie als Wissenschaft vernichtet. Was ihn vorzüglich beschäftigt, ist eine bis ins Detail ausgesponnene Dämonologie und die Theurgie, worunter er die Vollbringung geheimnißvoller, Gott wohlgefälliger Handlungen und die Kunst

verstand, durch die Kraft unaussprechlicher, Gott allein bekannter Symbole die Götter zu den Menschen herabzuziehen. Hatte Plotin behauptet, durch die Erhebung auf die höchste Stufe der Weisheit und Tugend könne die Seele mit Gott vereiniget werden; so lehrte Jamblich, diese Vereinigung könne auf dem entgegengesetzten Wege bewirkt werden, indem der Mensch vermittelst geheimnißvoller Handlungen, Ceremonien und Worte (*συμβολα, συνθηματα*) die Götter zu sich herabziehe (*δραστικη ἑνωσις*). Dieß war der Punkt, wo die Philosophie in Aberglauben übergieng.

5. Proklos.

behauptete den wissenschaftlichen Standpunkt. Seine Philosophie ist im Wesentlichen mit der des Plotin übereinstimmend; eigenthümlich ist ihr der Einfluß pythagoreischer Auffassungs- und Darstellungs-Weise, wodurch die Entwicklung der Grundidee eine andere wurde.

Proklos beweist in mancherlei dialectischen Wendungen, daß das Realprinzip aller Dinge Eines sey, die Einheit also das erste absolute Prinzip. Diese absolute Einheit producirt alle Dinge. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Producirens liegt in dem Ueberflusse der Kraft; denn, was vollkommen ist, strebt ein Anderes zu erzeugen und das Volle sucht Anderem seine Fülle mitzutheilen. Das Produciren ist daher ein Sich-selbst-vervielfältigen durch die überfließende Zeugungskraft, doch kann das Producirte dem Producirenden nicht gleich seyn; — denn das Producirte ist immer minder vollkommen, als das Producirende, aber ähnlich muß es ihm seyn.

Die vollkommensten Productionen der Ureinheit sind selbstständige Einheiten (*αὐτοτελεις ἑναδες*), das Unendliche und das Endliche, die Unbegränztheit und die Gränze (*ἀπειρια* und *περας*, eine *δυας*) und die Einheit Beider, das Eins Vieles (*ἑν πολλα*), das erste Wirkliche. Aus dieser ersten Dreiheit entspringt die zweite, oder die auf der zweiten Potenz ($3^2 = 9$), und nach demselben Gesetze fährt Proklos fort aus dem Urprinzip der absoluten Einheit in progressiver triadischer Ordnung die Einheiten abzuleiten. Auch er nimmt gemäß der Emanationstheorie eine absteigende Stufenordnung der Dinge an; je nachdem

sie dem Urprinzip näher oder entfernter sind, in derselben Ordnung werden sie zusammengesetzter und in ihrem Wirkungskreis beschränkter.

Mit dieser dialektisch-ausgesponnenen Lehre von dem Absoluten und der Emanation aller Dinge aus demselben scheint die Behauptung im Widerspruch zu stehen, daß das absolute Eine und die Vereinigung aller Dinge mit ihm unerkennbar und unnennbar, von allem Begriffe und Wissen ausgeschlossen sey. Diesen Widerspruch will Proklos durch seine Lehre vom Glauben (πιστις) heben, den er als Geschenk der Gottheit darstellt, sofern das endliche Wesen nichts Anderes thun könne, als auf das Wesen aller Wesen vertrauen und sich ihm allein hingeben.

Es drängt sich unwillkührlich die Frage auf, ob in dieser Lehre vom Glauben sich nicht eine Einwirkung des Christenthums ausdrücke?

Von den übrigen Philosophen dieser Schule (S. 249) ist nichts für die Geschichte der Philosophie Bedeutendes zu erwähnen.

C. Die griechisch-christliche Religions-Philosophie.

Die christliche Religion war in dem Bewußtseyn ihres Stifters als unmittelbares göttliches Wissen, welches seine Schüler als unmittelbare göttliche Offenbarung im Glauben sich aneigneten. Ueberhaupt schien das Christenthum seinem ursprünglichen Geist und seiner ursprünglichen Bestimmung nach nicht Object wissenschaftlicher Untersuchungen und Bearbeitungen, sondern Gegenstand eines frommen Glaubens und Triebfeder eines solchen Lebens seyn zu sollen. Allein wie schon unter den Aposteln der Unterschied sich herausstellte, daß einige den evangelischen Glauben einfach als solchen auffaßten und mittheilten, andere damit schon speculative Begriffe in Verbindung setzten und den Glauben ins Wissen zu erheben suchten; so mußte noch gewisser und vielseitiger im Fortgang der Zeit die christliche Religion mit der Philosophie in Berührung kommen. Denn in der Philosophie fand das Christenthum eine Ansicht von der Welt und der Bestimmung des Menschen vor, welche zum Theil von seinem Inhalt abwich, zum Theil aber auch mit demselben übereinstimmte, wie sich denn die Christen hie und da

auf diese Uebereinstimmung wirklich bezogen oder beriefen. Sodann wurde das Christenthum einerseits von solchen angenommen, die zuvor schon mit der Philosophie vertraut, irgend einem System zugethan oder gar Lehrer der Philosophie gewesen waren, andererseits hinwiederum mit den Waffen der Wissenschaft angegriffen. Endlich abgesehen von diesen äußeren Verhältnissen und Einflüssen konnte es wohl an sich schon nicht anders werden, als daß sich die nach Wissenschaft strebende Vernunft auch des in den Urkunden der christlichen Religion liegenden Stoffes bemächtigte, um denselben sich anzueignen und in ihre Form aufzunehmen; liegen doch in der christlichen Religion die wichtigsten speculativen Elemente, Begriffe und Probleme.

Die wissenschaftlich-gebildeten Christen, die Lehrer und Vorsteher der christlichen Kirchen, konnten aus diesen Gründen nicht umhin, über das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie nachzudenken und dasselbe auf irgend eine Weise, wenigstens für sich und für ihr Urtheil zu bestimmen. So kam gleich hier, wenn auch nicht auf so deutliche, entwickelte und bestimmte Weise, wie es später geschehen ist, die Frage über das Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben zur Verhandlung. Dieselbe wurde auf verschiedene Weise beantwortet.

Einige behaupteten, durch den Gebrauch der natürlichen Vernunft vermöge der Mensch die Wahrheit so gar nicht zu erkennen, daß er dadurch vielmehr in lauter Irrthümer geführt werde, und erklärten die Philosophie wohl gar für ein Werk des Teufels.

Es hieng dieß mit der allgemeinen Ansicht zusammen, daß das Heidenthum als Vielgötterei ein Abfall der Menschen von dem allein wahren Gott und dieser die Folge von der Versuchung und Verführung des Teufels sey. Wem das Heidenthum das Werk und das Reich des Teufels war, was konnte dem die Philosophie seyn, die ganz in dem Heidenthum wurzelte oder ihm angehörte? Spuren dieser Ansicht finden sich schon früher in der christlichen Welt, wie namentlich Clemens von Alexandrien die Ansicht bestreitet, daß die Philosophie den Menschen von einem bösen Geiste zu ihrem Schaden und Verderben gegeben sey. Ganz ausgebildet wurde sie erst später, als das Mißverständniß

einiger Lehren, namentlich der vom Sündenfall und seinen Folgen eintrat.

Andere gaben beiden einen wahren Werth und eine wahre Bedeutung und betrachteten dann entweder die Philosophie als Supplement der christlichen Offenbarung oder umgekehrt die christliche Offenbarung als Supplement der Philosophie.

Die letzteren giengen davon aus, daß die Vernunft aus eigenen Kräften und Mitteln die Wahrheit nicht vollständig und vollkommen zu finden vermöge, und das Christenthum dazu bestimmt sey, diesen Mangel zu ergänzen. Hier hatte das Christenthum den höheren Werth und die höhere Bedeutung. Gieng man bei dieser Ansicht von der Philosophie, wie sie historisch gegeben war, aus, so ergaben sich folgende bestimmtere Verhältnisse: In dem Christenthum fanden sich Lehren über gewisse Gegenstände, die von den vorhandenen Philosophemen über dieselben Gegenstände abwichen, z. B. die Lehren von dem Verhältnisse Gottes zu dem Werden und Daseyn der Welt; es fanden sich in dem Christenthum aber auch solche Lehren, von denen in der vorhandenen Philosophie kein entsprechendes Analogon aufzuweisen war, wie die ganze Christologie. Der allgemeinen Ansicht gemäß behauptete man nun, die christlichen Lehren der ersteren Art seyen an die Stelle der Philosopheme zu setzen, diese also zu verwerfen und zu verdrängen; die christlichen Lehren der anderen Art aber seyen als neue Bestandtheile in die Ueberzeugung und Wissenschaft aufzunehmen. Weil man aber doch die Vernunft als Vermögen der Erkenntniß des Wahren schätzte, weil man es auch mit Philosophen zu thun hatte, philosophische Bildung überhaupt herrschend war; so mußte man es versuchen, diejenigen Philosopheme, die von den christlichen Lehren abwichen, mit Gründen der Vernunft und Wissenschaft zu widerlegen, und die christlichen Lehren auf dieselbe Art zu beweisen; die ganz eigenthümlichen Lehrsätze des Christenthums aber wenigstens gegen den Vorwurf der Un- oder Widervernünftigkeit zu vertheidigen, wenn man nicht gar in die Versuchung kam, auch diese aus der Vernunft abzuleiten.

Diese Ansicht, wornach Vernunft und Philosophie im Verhältniß zum Christenthum zwar einen untergeordneten, aber dennoch wirklichen Werth hatte, suchte man entweder historisch

zu begründen, indem man die Philosophie für einen Ausfluß des Judenthums ausgab, oder philosophisch, indem man die Wirksamkeit desselben λογος, von welchem das Christenthum die vollkommenste Offenbarung sey, auch der Philosophie zuschrieb.

So erkennt Justin der Märtyrer an, daß auch die heidnischen Philosophen, namentlich Platon, von der Wahrheit Etwas erkannt haben, indem ihre und die christlichen Lehren zum Theil ganz wohl mit einander harmoniren. Und weil er nun das Christenthum als Offenbarung des in Christo erschienenen göttlichen λογος anerkannte; so erklärte er sich jene Uebereinstimmung daraus, daß derselbe λογος auch einzelnen heidnischen Philosophen sich geoffenbaret habe. An dem λογος (diese universelle Ansicht hat Justin) nimmt das ganze menschliche Geschlecht Antheil und diejenigen, welche nach diesem λογος gelebt haben, sind Christen, wenn man sie gleich für Gotteslängner hielt, unter den Griechen, z. B. Sokrates, Herakleit u. a. Damit verband Justin noch die weitere Behauptung, daß die heidnischen Philosophen auch aus den Schriften des Moses und der Propheten Manches gelernt haben mögen. Ebenso meinte Tatian, die Philosophie sey nicht eine Erfindung der Griechen, sondern aus dem A. T. auf sie übergegangen. Clemens von Alexandrien sagt: die Philosophie ist auch ein Werk und Geschenk der göttlichen Vorsehung. Vor der Ankunft des Herrn war sie den Heiden nothwendig zur Gerechtigkeit und auch jetzt ist sie nothwendig zur Frömmigkeit und muß durchaus bei denjenigen vorausgehen, welche den Glauben auf dem Wege des gründlichen Beweises empfangen. Gott ist die Ursache aller guten Dinge, von einigen unmittelbar, von anderen mittelbar, unmittelbar von dem A. und N. T., mittelbar von der Philosophie. Diese hat die Heiden zu Christus geführt, wie das Gesetz die Juden. Dabei theilt Clemens der Philosophie noch das Geschäft zu, die sophistischen Angriffe zurückzuweisen, und bemerkt, sie sey deßwegen in der h. Schrift schon der Zaun genannt worden, der um den Weinberg geführt wird.

Diejenigen endlich, welche die Philosophie als Supplement der christlichen Offenbarung betrachten, giengen davon aus, daß der wesentliche Inhalt der christlichen Religion allerdings wahr, dieselbe aber theils wegen der populären Darstellung

unzureichend, theils dem Inhalt nach unvollständig sey; darum vermittelst der Philosophie der höhere oder tiefere Sinn aufgefunden und der Inhalt ergänzt werden müsse. Dieß ist im Allgemeinen der Charakter der Gnosis. Man kann aber, wenn man die Geschichte einestheils der Philosophie dieser Zeit, anderntheils der christlichen Kirche kennt, leicht erachten, daß sich hier sehr bald und sehr leicht der Gegensatz zwischen der rechtgläubigen Gnosis, deren Grundlage der Glaube, *πιστις*, der allgemeinen Kirche seyn sollte, und einer häretischen (*ψευδωνυμος γνωσις*) bildete. Die häretische Gnosis trat schon in den zwei Secten der Ebioniten und der Doketen, noch bestimmter aber in Cerinth, in den alexandrinischen und den syrischen Gnostikern, in den Montanisten und Manichäern auf. Diese häretische Gnosis hatte ihren nothwendigen Gegensatz an der im Sinne des positiven Christenthums unternommenen und von diesem Geist durchdrungenen Religions-Wissenschaft. Aber auch innerhalb dieser macht sich noch ein Unterschied bemerklich, der in den Religionslehren einerseits der abendländischen, andererseits der morgenländischen Kirche repräsentirt ist, und darin besteht, daß bei jenen das Positive der christlichen Offenbarung noch nähere und größere Geltung behielt, als bei diesen. Die Häupter der ersteren Richtung sind Irenäus, Tertullian, Arnobius, Lactantius u. s. f., die der anderen Justinus, Clemens von Alexandrien und vorzüglich Origenes.* Eine Vereinigung dieser zwei Richtungen und zwar mit Uebergewicht der positiven Rechtgläubigkeit stellt sich in Augustin dar, dessen philosophisch-theologisches System die Grundlage von der Dogmatik der abendländischen Kirche wurde.

Derselbe war ein ausgezeichneter Mann, was sowohl die speculative Tiefe des Geistes, als die Innigkeit des Gefühls und die Energie des Willens betrifft. Auch bei ihm ist das Bestreben, Philosophie und Religion, Wissen und Glauben mit einander zu versöhnen, und die Art, wie er dieses Problem löst, ist aller Aufmerksamkeit werth. Er geht von dem speculativen Gedanken aus, daß die Wahrheit weder unter, noch neben,

* Clemens wollte die Gnosis nur den Eingeweihten mitgetheilt wissen; Origines sprach sie offener aus, doch warnte auch er, dieselbe ohne Ausnahme dem Volke vorzutragen; zu den Ausnahmen rechnete er unter Anderem die Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen.

sondern über dem menschlichen Geist ist und vollkommener, als derselbe. Gott ist die Wahrheit, und als solche in der menschlichen Vernunft offenbar geworden. Was das Bewußtseyn des Menschen von dieser Offenbarung der Wahrheit anbelangt, so geht zwar der Zeit nach der Glaube dem Wissen voran, aber im Wissen kommt der Glaube zu seiner nothwendigen Entwicklung und der Sache nach ist die Vernunft früher als der Glaube.

Eine ins Besondere eingehende Darstellung der Lehren dieser christlichen Kirchenväter gehört ohne Zweifel nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der christlichen Dogmengeschichte an.

Aber einer anderen Erscheinung ist noch Erwähnung zu thun; es sind die Schriften unter dem Namen des Dionysios Areopagita.

Im vierten Jahrhundert, nach Anderen schon im dritten, nach Anderen erst im fünften und sechsten erschienen mehrere Schriften, angeblich von Dionysios Areopagita, der nach der Apostelgeschichte 17, 34 von dem Apostel Paulus in Athen zum Christenthum bekehrt und nach anderen Nachrichten der erste Vorsteher der christlichen Gemeinde in Athen wurde. Daß dieser Name untergeschoben ist, um den Büchern in der christlichen Welt Glaubwürdigkeit und desto größeres Ansehen zu geben, ist keinem Zweifel unterworfen und wird von Allen zugegeben. Verschieden sind aber die Meinungen über die Tendenz jener Schriften (cfr. ein Programm de Dionysio Areopagita von Lud. Friedr. Otto Baumgarten-Crusius. Jenæ 1823, umgearbeitet in dessen Opusc. theol. 1836, und die neueste Uebersetzung jener Schriften von Engelhardt, prof. theol. in Erlangen, 1823). Am wahrscheinlichsten ist wohl folgende Ansicht.

Auf der einen Seite ist gezeigt worden, wie die Heiden sich bestrebten, ihre Religion durch die Behauptung zu heben, daß die Volksreligion nur die populäre Erscheinung eines tiefer liegenden Mysteriums sey, nur die Vorstellung im Gegensatz gegen den Begriff; daß das Heidenthum noch einen tieferen Grund und höheren Sinn habe, als es in seiner äußeren Gestalt und Erscheinung zeige, der jedoch nur den Eingeweihten bekannt sey, welche ebendadurch die Vermittler zwischen Gott und den Menschen werden.

Auf der anderen Seite wurde gleichfalls erwähnt, wie (im zweiten und dritten Jahrhundert) Clemens von Alexandrien und Origenes eine rechtgläubige christliche γνωσις zu bilden suchten, die entweder ganz oder doch zum Theil als Geheimlehre nur den Geweihten mittheilbar sey. Diese Tendenz, jedoch im bestimmten Gegensatz gegen die heidnisch-philosophische Religionslehre, vollendete sich in den Schriften des Dionysius Areopagita. Der Verfasser wollte zeigen, daß dem Christenthum auf ähnliche Weise ein Mysterium zum Grunde liege, ja daß das Christenthum, freilich auf seine Weise, mit seinen Lehren und Gebräuchen ganz dasselbe Ziel habe, wie die Mysterien, und auch dieselben Mittel der Ermahnung, daher er denn überall dieselben Formeln gebraucht, die den Mysterien eigen sind. Auch darin stellte er das Christenthum dem Heidenthum zur Seite, daß er behauptet, jene höhere Deutung seiner Gebräuche, Lehren, Geschichten und Worte könne das Christenthum nur vermittelst der geweihten Priesterschaft erhalten.

So wollte der Verfasser jener Schriften theils die christliche Religion gegenüber der heidnischen, theils die christliche Priesterschaft gegenüber der heidnischen aufrecht erhalten und retten.

Mit dieser Tendenz passen nun allerdings diese Schriften am besten in die Zeit des Apostaten Julian, wo die Heiden, namentlich in Athen, sich so viele Mühe gaben, ihre Religion dem Julian und seinem Zeitalter nicht nur zu rechtfertigen, sondern zu empfehlen durch eine philosophisch-mysteriöse Darstellung.* Daher denn auch viele die Abfassung jener Schriften gerade in diese Zeit setzen, in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts.

Diese Tendenz der Schriften des angeblichen Dionysius Areopagita war natürlich vorübergehend; sie hatte ihr Ziel verloren, als der Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Philosophie aufgehört hatte. Dagegen erhielt sich eine andere Influenz, die von ihnen ausgieng.

Mit jenem Bestreben, das Christenthum als eine Geheimlehre darzustellen, mußte nämlich die Auffassung und Darstellung einen mystischen Charakter annehmen; und mit diesem wirkten jene Schriften immer noch in dem Christenthum fort.

* Julian's Lebensbeschreibung, von Schröckh. Ueber den K. Julian und sein Zeitalter, von Neander. Leipzig 1812.

III. Schlußbetrachtung.

Wir haben gesehen, wie die griechische Philosophie, die sich auf ihrem heimathlichen Boden nicht nur unabhängig von der positiven Religion, sondern im Gegensatz mit derselben gebildet und entwickelt hatte, in Folge allgemeiner, wichtiger Ereignisse in der Geschichte der Menschheit mit den positiven Religionen, insbesondere einestheils mit der heidnischen, anderntheils mit der christlichen in Verbindung gebracht wurde; und hieraus ein merkwürdiger Kampf sich entwickelte, der sich mit dem Sieg des Christenthums auch auf dem Gebiete der Wissenschaft endigte. Unverkennbar und unläugbar ist, daß das Christenthum diesen Sieg auch der Bereitwilligkeit oder Klugheit verdankte, womit es die heidnische Weisheit in sich aufnahm, was freilich ebensowohl durch die Natur der Sache, als durch die Verhältnisse und Bedürfnisse des herrschenden Zeitgeistes geboten war. Die wichtigste Rolle spielte anfangs die platonische Philosophie, unter deren Einfluß sich in den ersten Jahrhunderten die christliche Dogmatik (zu allen Zeiten mehr oder weniger eine christliche Religions-Philosophie) bildete. Später, als es einer subtilen Bestimmung, Unterscheidung und Vertheidigung der symbolischen Glaubenslehre bedurfte, kam in der christlichen Welt auch die aristotelische Philosophie in Ansehen und bald zur überwiegenden Herrschaft. Immerhin aber hatte unter diesen Verhältnissen auch die Philosophie ihre selbstständige Existenz und ihr reines Interesse für den menschlichen Geist verloren, um so mehr, je mehr das Christenthum eine nicht bloß geistige, sondern auch kirchliche und politische Macht wurde.

Zweiter Abschnitt.

Vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert.

Vereinzelte Bemühungen um eine christliche Philosophie im Abendlande.

I. Einleitung.

Was in diesem Abschnitt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, ist außer dem Fortgang der Geschichte der Philosophie innerhalb der christlichen Welt, die Entstehung der muhamedanischen Religion und des muhamedanischen Reiches im Morgenland und ihre Ausbreitung in das Abendland. Es wird zweckmäßig seyn, zuerst die Hauptmomente dieser zweiten Erscheinung hervorzuheben, was für unseren Zweck in Folgendem geschehen kann.

Vor Mahommed's Zeiten bestand die Bildung des arabischen Volkes in der Kenntniß seiner Sprache und der Geschicklichkeit, in Versen wie in Prosa zu dichten. Die Bedürfnisse des täglichen Lebens, verbunden mit langer Erfahrung, hatten es gelehrt, die Aufgangszeit der Himmelskörper und diejenigen Sterne zu merken, deren Erscheinen am Horizont Regen verkündet. Aber es erlangte diese Kenntnisse ohne Anweisung und Unterricht. Seine Religion war Verehrung der Gestirne. Aber durch Juden und dann auch durch Christen, die sich unter den Verfolgungen dahin geflüchtet hatten, verbreiteten sich unter demselben neue Ideen. Diese fand Mahommed unter seinem Volke schon vor, zudem daß er selbst auf seinen vielen kaufmännischen Reisen verschiedene Erfahrungen und Einsichten sammelte. Vielleicht war es die christliche Idee von dem Messias und dem verheißenen Parakleten, was in ihm den ersten Gedanken und Entschluß weckte, eine neue Religion zu stiften; wie denn auch der Inhalt seiner Lehre die Abhängigkeit vom Christenthum beweist. Damit war der Grund zu einer neuen Bildung dieses Volkes gelegt. Die erste Wirkung war jedoch ein fanatischer Eifer, der mit Feuer und Schwert den neuen Glauben auszubreiten suchte; und wie wenig bei den ersten Chalifen Sinn und Interesse für wissenschaftliche Bildung gewesen, beweist der Umstand, daß auf den Befehl des zweiten Chalifen, Omar, sein Feldherr Amru die herrliche Bibliothek in Alexandrien verbrennen ließ. Zwei

große politische Revolutionen mußten erfolgen, um die wissenschaftliche Bildung unter den Arabern zu begründen. Als nämlich die Familie der Ommajaden die Nachkommen des Mahommed verdrängt und den Thron der Chalifen eingenommen hatte, suchten diese in Arabien und dann auch in Mesopotamien und Persien Zuflucht. In diesen zwei letzteren Ländern spielten die Nestorianer (seit ihrer Zerstreuung zu Ende des fünften Jahrhunderts) eine glänzende Rolle, indem bei ihnen das Studium der griechischen Philosophie in Ansehen stand, und ihre zahlreichen Schulen Berühmtheit genossen. Außerdem zog der persische Fürst Nuschirvan (regierte v. 531—537) griechische Philosophen an seinen Hof, stiftete Schulen und ließ die berühmtesten Werke des Alterthums ins Persische übersetzen. Es fiel dieß in dieselbe Zeit, wo die von Justinian aus Athen vertriebenen griechischen Philosophen nach Persien flüchteten.

Diese Umgebungen mußten die Abbasiden und die mit ihnen gekommenen Araber reizen, sich gleichfalls den Wissenschaften zu widmen; und, als nun im Jahr 753 die Abbasiden, mit Hilfe eines persischen Heeres, die Ommajaden überwältiget und den Thron der Chalifen wieder erobert hatten, begann mit dieser neuen Herrscherfamilie auch die wissenschaftliche Aufklärung der Araber. Almansor (regiert a. 762), Harun al Raschid (786—809) und Al Mamun (812—833) zogen Nestorianer und Perser, die sich durch Geschicklichkeit in der Heilkunde, Mathematik und Astronomie auszeichneten, an ihren Hof, und machten Anstalten, daß die wissenschaftlichen Werke der Griechen gesammelt und ins Arabische übersetzt wurden. Aristoteles konnte dabei um so weniger übergangen werden, da die Nestorianer sich seit langer Zeit mit seinen Schriften bekannt gemacht hatten, um ihre Lehrsätze zu vertheidigen, auch in Syrien die Werke des Aristoteles und seiner Commentatoren in die Landessprache übersetzt worden waren.

Was auf diese Weise die Abbasiden in den orientalischen Ländern wirkten, das wirkte einer der verdrängten Ommajaden, Abdor Rhaman (v. J. 755 an) in Spanien, wo die Cultur durch die früheren Einwanderungen von Arabern und Persern schon vorbereitet war. Zu Cordova, Sevilla, Granada, Toledo, Xativa, Valencia, Murcia, Almeria, fast in allen den

Sarazenen unterworfenen Städten entstanden höhere oder niedere Schulen, die von Franzosen, Engländern, Deutschen und Italiänern zahlreich besucht wurden. Die arabische Sprache wurde den Spaniern allmählich so geläufig, wie ihre Muttersprache.

An diesem wissenschaftlichen Leben und Treiben in Spanien nahmen dann auch die Juden, die daselbst (namentlich in Andalusien) in großer Anzahl vorhanden waren, den lebhaftesten Antheil; sie hatten eigene Akademieen, berühmte Gelehrte und Lehrer, besonders gewannen sie durch ihre medicinischen Kenntnisse großen Einfluß an christlichen und sarazenischen Höfen. Auch in mehreren Städten von Frankreich hatten sie berühmte Schulen.

Endlich war auch Sicilien, von welchem die Araber von Afrika aus einen Theil erobert hatten, einer von denjenigen Punkten, vermittelst dessen die Araber auf die europäischen Abendländer, hier zunächst auf Italien wirkten, so daß Sigonius von Avicenna und Averroes sagen konnte, sie haben die Wissenschaften in Italien wieder belebt. Doch damit greifen wir schon späteren Zeiten vor, wie denn überhaupt der Einfluß dieser Begebenheiten auf die Geschichte der Philosophie in der christlichen Welt sich erst in dem folgenden Abschnitt äußerte. Nur die Eine Bemerkung möge hier schon erlaubt seyn, daß unter den Muhammedanern gemäß dem bei ihnen herrschenden strengen Gesetze die Philosophie auf die positive Religion durchaus keinen Einfluß gewann,* um so eifriger dagegen das Studium der mathematischen und der Natur-Wissenschaften in Folge der von der griechischen Literatur ausgegangenen Anregung von ihnen gepflegt wurde.

Stellen wir uns also jetzt auf den Boden der christlichen Welt.

Die heidnischen Philosophen-Schulen in Athen waren (529) geschlossen, und an ihre Stelle christliche Mönchs- oder eigentlich Klosterschulen getreten. Dieses neue, in seinen Folgen höchstwichtige Institut war schon im vorigen Abschnitt in Aegypten entstanden, hatte aber gleich in seinen Anfängen zwei verschiedene Formen angenommen. Antonius (285) stiftete die Form

* Mahommed hatte geboten, alle Untersuchungen über den Koran auf den jüngsten Tag zu ersparen, wo Gott alle Streitigkeiten entscheiden werde.

des einsiedlerischen Lebens (Anachoret, *μοναχος*), sein Schüler Pachomius die des zwar abgeschlossenen (claustrum), aber doch noch gemeinsamen Zusammenlebens (*κοινοβιον*, Coenobiten). Die letztere Form verbreitete sich bald in Europa, namentlich auch im europäischen Abendlande; Athanasius brachte es (340) nach Rom, Martinus von Tours nach Gallien und Benedict von Nursia (in Italien) stiftete im Jahr 515 den so berühmt gewordenen Benedictiner-Orden. Die Klöster wurden die wissenschaftlichen Bildungs-Anstalten, in welchen als Vorbereitung auf das Studium der Theologie auch die sogenannten allgemeinen Wissenschaften gelehrt wurden, namentlich Grammatik, Dialektik, Rhetorik (das sogenannte Trivium), Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie (das sogenannte Quadrivium).

Wollen wir in das Besondere näher eingehen, so müssen wir die Verhältnisse in dem morgenländischen und in dem abendländischen Reiche unterscheiden.

In jenem blieb der Hauptsitz der Wissenschaften und der wissenschaftlichen Studien Constantinopel. Einzelne Gelehrte, die sich namhaft machten, sind Aeneas von Gaza, ein gebor-ner Heide, der eine Zeit lang Lehrer der Philosophie gewesen war und dann zum Christenthum übergieng; in einem griechisch geschriebenen Dialoge: Theophrastos, beschäftigte er sich mit der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes; seine Art zu philosophiren glaubte man am kürzesten durch die ihm gegebene Benennung: der christliche Platoniker, bezeichnen zu können; — im sechsten Jahrhundert Johannes Stobäus (von Stobi), Zacharias Scholastikus, der in Alexandrien die Philosophie und in Berytus die Rechtsgelehrsamkeit studirt hatte. Er schrieb eine Abhandlung über die zwei Prinzipien, gegen die Manichäer und unter dem Titel: Ammonius, einen Dialogen, worin er mit Rücksicht auf die Neu-Platoniker die Lehre von der Ewigkeit der Welt widerlegt. — Im siebenten Jahrhundert Johannes Philoponus; im achten Johann von Damascus, der sich eine Zeit lang am Hofe der arabischen Chalifen aufgehalten hatte. Die zwei letzteren beförderten das Studium der aristotelischen Philosophie durch Commentare über die aristotelischen Schriften; im neunten Jahrhundert (um auch dieß gleich hier mitzunehmen) Photius, Patriarch von Constantinopel,

dessen Bibliotheca zum Theil schätzbare Auszüge aus griechischen Schriftstellern enthält. Die Ursachen, warum die Geschichte der Philosophie so mager ist, liegen theils in der Gleichgültigkeit der griechischen Regierung gegen Wissenschaft und wissenschaftliche Institute,* theils in der politischen Unruhe, welche durch die häufigen Einfälle und die Eroberungen der Araber herbeigeführt wurde. — Erst später tritt das Morgenland wieder als bedeutendes Moment für die fortschreitende Entwicklung der Philosophie auf. In den nächsten Zeiten ist die Hauptrolle in diesem Drama dem Abendlande übertragen, wie denn überhaupt die Vorsehung bald diesem bald jenem Volke je zu seiner Zeit ihren besonderen Auftrag in der Entwicklungs-Geschichte der Menschheit giebt.

Wenden wir uns also in das Abendland.

In diesem war allmählig die alte Welt untergegangen; mit der Völkerwanderung, die dem ganzen occidentalischen Europa eine neue Gestalt gab, beginnt nicht nur ein neuer politischer Zustand, sondern eine neue geistige Bildung der Völker in allen Beziehungen. Ueber den Trümmern der griechischen und römischen Cultur, die bis auf wenige Ueberreste vernichtet wurde, erhob sich eine neue, frische, gezeugt aus zwei Haupt-Elementen, einestheils der kräftigen, mit herrlichen Anlagen ausgestatteten Natur der hereingebrochenen germanischen Völker, anderntheils der christlichen Religion. Diese Cultur entwickelte sich jedoch nur allmählich im Kampfe mit mancherlei Hindernissen, wie sie mit dem Uebergange aus dem alten in einen neuen Zustand immer und nothwendig verbunden sind. Die christliche Kirche war es zunächst und mußte es zunächst seyn, welche die Sorge für die Bildung der Völker übernahm. Rom wurde abermals der Mittelpunkt, von welchem die Leitung und Beherrschung ausgieng.

Unter Theodorich, dem Könige der Ostgothen, der vom Ende des fünften, bis in den Anfang des sechsten Jahrhunderts in Italien regierte und dem arianischen Glauben zugethan war, finden wir nach Marcianus Capella zwei Gelehrte, die auf

* Was natürlich auch auf die innere Thätigkeit derselben einwirkte; ihre Verhältnisse waren ohne dieß einem freien Betrieb der Wissenschaften nicht günstig.

die wissenschaftliche Bildung der folgenden Zeiten einen sehr bedeutenden Einfluß ausübten, Boethius und Cassiodorus.

Von Marcianus Capella haben wir einen Grundriß der sogenannten sieben freien Künste.

Boethius, geboren zu Rom ums Jahr 470, wurde schon im zehnten Jahre nach Athen geschickt, um die griechische Gelehrsamkeit sich anzueignen, und blieb dort achtzehn Jahre. Nach seiner Rückkunft übertrug ihm König Theodorich die höchsten Hof- und Staats-Aemter, zuletzt das Consulat, das er gegen zwanzig Jahre verwaltete, bis er im Jahr 525 wegen angeschuldigter verrätherischer Verbindung mit dem griechischen Kaiser enthauptet wurde. Während seiner langen Gefangenschaft schrieb er sein Werk: de consolatione philosophiæ Lib. V. Er übersetzte einige logische Schriften des Aristoteles.

Ein Zeitgenosse von ihm war Cassiodorus, der bei demselben Könige Staats-Aemter bekleidete. Um die Wissenschaft erwarb er sich Verdienste theils durch Schriften, worunter die de septem disciplinis, theils dadurch, daß er in dem Kloster, in welches er sich nach seiner politischen Laufbahn zurückzog, eine Büchersammlung anlegte, und seine Mönche zu wissenschaftlichen Arbeiten, wenigstens zum Abschreiben von Handschriften, anhielt.

Eine neue wichtige Epoche trat mit dem Pabste Gregor I. oder dem Großen ein. Dieser verbreitete seine Wirksamkeit und Herrschaft über alle Theile des Abendlandes und bildete einen Mittelpunkt, von dem aus das geistige Leben aller dieser Völker geleitet wurde.

Einen ausgezeichneten Rang unter denselben nahm damals Irland und Britannien ein. Die Gründe dieser auffallenden Erscheinung sind darin zu suchen, daß sich die christliche Kirche und ihre Verfassung hier viel unabhängiger und freier bildete und entwickelte, als in irgend einem andern europäischen Lande, daß jene Länder sich vermittelst des Meeres in unmittelbaren Verkehr mit dem Orient und mit Rom setzten, daß sie endlich so glücklich waren, viele Fürsten zu besitzen, die sich für Aufklärung und Wissenschaft interessirten.

Von diesen Ländern verbreitete sich erst das Licht der Aufklärung und der Wissenschaft nach Deutschland (Columbanus, Gallus, Kilian und Bonifacius) und Frankreich.

Aus dem siebenten Jahrhundert wird Aldhelmus als ein Mann geschildert, der eine bewundernswürdige Gelehrsamkeit in philosophischen und theologischen Wissenschaften besaß. Er war ein Schüler von dem gelehrten Abt Hadrian, einem Afrikaner aus einem neapolitanischen Kloster; der Erzbischoff Theodorus, ein Grieche aus Tarsus, den der Pabst nach England sandte, hatte ihn mitgebracht. Diese zwei Männer, Theodorus und Aldhelmus, stifteten große Schulen und verbreiteten überall das Studium der griechischen Sprache. Insbesondere wurde die Schule zu Canterbury schon im siebenten Jahrhundert gestiftet. Dieselbe erhielt bald eine verhältnißmäßig reiche Bibliothek, namentlich von Büchern, die man in Rom aufkaufen ließ. In der letzten Hälfte des achten Jahrhunderts lebte Beda der ehrwürdige (Mönch in dem Kloster zu Wermouth in Northumberland, nachher zu Jarrow), ein Mann von einer den damaligen Zeiten erstaunenswürdigen Gelehrsamkeit, wie seine zahlreichen Schriften über sehr verschiedene Gegenstände beweisen. Am Ende des achten Jahrhunderts trat endlich ein Mann auf, der zwar nicht die umfassende Gelehrsamkeit besaß, wie Beda, aber mehr Bildung und Gewandtheit für das Leben, Alcuin, den Carl der Große im Jahr 780 von Parma, wo er ihn traf, mit sich nach Frankreich * nahm. Außerordentlich merkwürdig für den aufmerksamen Beobachter der Menschengeschichte sind die Wege, auf welchen die Vorsehung die wissenschaftliche Cultur fortführte.

Als für das europäische Abendland, in welchem das Christenthum seine tiefsten Wurzeln faßte, alle wissenschaftliche Cultur untergegangen zu seyn schien; zündete sich im entlegensten Theile desselben, in Britanien und Irland, ein Licht an, von dem aus erst die mittleren Theile erleuchtet werden sollten. Als im Oriente auch die Wissenschaften zu versiegen schienen, trat ein Volk, mit einer eigenthümlichen, vom Christenthum abstammenden Religion hervor, nahm auch die im Oriente bewahrten wissenschaftlichen Elemente in sich auf und wurde bald das Werkzeug der Vorsehung, um mit diesen Elementen auch den Geist des christlichen

* Ein Schüler von Alcuin war Rhabanus Maurus, der als Lehrer der Schule in Fulda mit ungemeinem Beifall und Erfolg in der Philosophie und den allgemeinen Wissenschaften überhaupt Unterricht ertheilte.

Europa anzuregen und zu befruchten. So finden wir auch hier die unserem Werke zu Grund liegende Ansicht bestätiget, daß die Geschichte der Philosophie mit den allgemeinsten und wichtigsten Ereignissen der Menschengeschichte in sehr innigem Zusammenhange steht.

Dieß möchte das Wichtigste seyn, was sich über die objectiven und persönlichen Verhältnisse, die hier in Betrachtung zu ziehen sind, sagen läßt.

II. Geschichte der Philosophie.

Aus dem Inhalt der Einleitung geht wohl klar hervor, daß von einer Geschichte der Philosophie in diesem Abschnitt nicht die Rede seyn kann. Es sind ganz vereinzelte, höchst unvollkommene Arbeiten, welche derselbe aufzuweisen hat; so vereinzelte, daß keine innere Entwicklung des einen aus dem andern, oft nicht einmal ein äußerer Zusammenhang wahrzunehmen ist, unvollkommen in dem Maaße, daß sie keine Spur von eigenthümlicher Productivität an sich tragen. Vielleicht möchte es, und zwar nicht bloß um eine Lücke in unserem Plane auszufüllen, sondern in Beziehung auf den inneren Zweck und das Interesse unserer geschichtlichen Darstellungen als angemessen erscheinen, diejenigen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie, welche die Stufe und den Standpunkt der Gegenwart bezeichnen und auf die nächste Zukunft einwirken, genauer kennen zu lernen; und zu diesem Zwecke die Schriften der oben genannten italiänischen und englischen Gelehrten nach Inhalt und Methode ausführlicher zu charakterisiren; allein die Geschichte der Philosophie, besonders von dem allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus, würde davon keinen Gewinn ziehen, um so weniger, weil sodann auch an Beispielen ausführlicher gezeigt werden müßte, wie diese Lehr- und Bildungs-Mittel benützt worden sind, was uns von unserer Aufgabe zu weit entfernen würde. Wir wenden uns also sogleich zur

III. Schlußbetrachtung.

In der von ihren äußeren Gegensätzen befreiten christlichen Gemeinschaft entwickelte sich, nachdem auch die innern Gegensätze allmählich theils überwunden oder ausgeschieden waren, theils

sich als selbstständig-berechtigte gegenseitig anerkannt hatten, die wissenschaftliche Bildung von ganz neuen Anfängen aus. In dem einen Theile zwar, in der morgenländischen Kirche, fand in Wahrheit gar keine Entwicklung Statt, wie denn überhaupt das Christenthum im Morgenland, seiner Geburtsstätte, ebensowenig zu einem gesunden, kräftigen, inneren Leben, als zu einer groß-artigen äußeren Erscheinung gedeihen und sich darin behaupten konnte. In wissenschaftlicher Hinsicht beschränkte sich der Werth des Morgenlandes fast einzig darauf, daß in ihm die Schätze der Weisheit vergangener Zeiten aufbewahrt wurden. Anders aber im Abendlande. Hier schuf die Vorsehung sozusagen ein neues Erdreich, eben so günstig für die Pflanzung des Christen-thums, als für den Anbau der Wissenschaften; Beides begann auch alsobald zu keimen und zu wachsen. Indessen sind, um Beides richtig zu begreifen, die Verhältnisse in Betrachtung zu ziehen. Die verschiedenen Theile des Abendlandes standen noch am Ende unseres Abschnittes auf sehr verschiedenen Stufen nicht nur der religiösen und wissenschaftlichen, sondern auch der poli-tischen und der allgemeinen Cultur. Sie waren noch sehr vereinzelt, isolirt, indem es ebensowohl an einem geistigen, als — und noch mehr — an einem politischen Verbande fehlte; es war daher ein Zusammenwirken der Kräfte, und eine gemeinsame Arbeit von Einer Absicht und zu Einem Zwecke nicht möglich. Alle diese Hindernisse mußten hinweggeräumt werden, wenn die europäischen Völker zu einem großen, glücklichen Geistes-Leben erweckt und in demselben gestärkt werden sollten. Die besonderen Völker mußten allmählich auf die gleiche Stufe der Cultur er-hoben werden, es mußten sich Mittelpunkte bilden, die unter sich zusammenhängend und sich gegenseitig verständigend, stark und gebildet genug waren, ihre Kreise zu beherrschen und das Leben der Völker nach seinen verschiedenen geistigen Beziehungen zu ordnen, zu leiten, fortzubewegen. Nur von einem so gebildeten und geordneten Gesammtleben konnte insbesondere die Philosophie, die nach ihrem Wesen an sich nichts Partikuläres ist, eine ge-deihliche Entwicklung und ein gedeihliches Wachsthum hoffen. Es wird sich zeigen, daß es der nächsten Zukunft vorbehalten war, diese Bedingungen wo nicht sogleich vollständig zu erfüllen, doch eine allmähliche Erfüllung einzuleiten und vorzubereiten.

Dritter Abschnitt.

Vom neunten bis zum vierzehnten Jahrhundert.

Concentration der vereinzelten Bemühungen um eine christliche Philosophie im Abendland in der scholastischen Philosophie; Geschichte derselben.

I. Einleitung.

Mit dem Anfang unseres Zeitabschnitts wurde von Carl dem Großen, dem Zeitgenossen des Harun al Raschid, das große fränkische Reich gestiftet. In demselben fanden bedeutende Theile des abendländischen Europa, Italien, Deutschland, Frankreich nach den heftigen Stürmen und Umwälzungen einen Mittelpunkt und Gleichgewicht, und das durch die Völkerwanderung entstandene Chaos fieng an, in politischer und kirchlicher Hinsicht geordnet zu werden. Schon insofern ist dieser Mann in der Geschichte der Wissenschaften von großer Bedeutung. Aber auch unmittelbar hat er um dieselben die größten und erfolgreichsten Verdienste. Wie er selbst ein Mann von Geist, und von dem lebhaften Interesse für eigene Bildung beseelt war, auch sein Leben lang nach größerer Bildung strebte, so berief er auch ausgezeichnete Gelehrte der damaligen Zeit, vor Allen den berühmten englischen Mönch, Alcuin, an seinen Hof und errichtete in verschiedenen Theilen seines Reiches Schulen, hauptsächlich zur Bildung von Geistlichen. Die wichtigsten dieser Schulen waren, außer der Hochschule zu Paris, die zu Tours, wohin sich (796) Alcuin vom Hofe zurückzog, die zu Fulda, Regensburg, Corvey (in Westphalen), Reichenau, Hirschfeld, Osnabrück und Metz. Diese Schulen waren zweierlei Art, solche, die außer dem Kloster, und solche, die in dem Kloster gehalten wurden; in letzterem wurden nur künftige Geistliche erzogen. Außerdem hatten die Bischöfe und Erzbischöfe an ihren Sitzen eigene Schulen, die höhere Lehranstalten waren, als die gewöhnlichen Klosterschulen. Die Lehrer in allen diesen Schulen hießen Scholastici und waren Mönche. Zwar kamen diese Schulen bald wieder unter der schwachen Regierung Ludwigs des Frommen und in Folge der nach dessen Tode vorgenommenen Trennung des fränkischen Reiches in Zerfall, wie auch in England bei den Einfällen der Dänen und unter den dadurch veranlaßten Unruhen

die meisten Klöster (vgl. S. 286) mit ihren Bibliotheken zerstört wurden. Allein die einmal gestifteten Grundlagen der wissenschaftlichen Cultur behaupteten sich in ihrem Daseyn und in ihrer Wirksamkeit.

Was die innere Beschaffenheit und Thätigkeit dieser Schulen anbelangt, so lag schon in ihrer Bestimmung, künftige Geistliche zu bilden, eine große Beschränkung, besonders wenn man erwägt, daß sie ebendamit mehr oder weniger von dem Einfluß der päbstlichen Gewalt, die sich immer mehr steigerte, abhängig waren. Da von griechischer und römischer Literatur in dem Abendlande nur wenige Fragmente vorhanden waren, so konnte von einer gründlichen und umfassenden classischen Bildung so wenig die Rede seyn, als von freier und gediegener philosophischer. Die sieben freien Künste wurden nach den dürftigen und eben gar nicht geschmackvollen Grundrissen der neueren christlichen Schriftsteller, des Marcianus Capella und des Cassiodorus gelehrt, auch des Boëthius lateinische Uebersetzungen der logischen Schriften des Aristoteles gebraucht. Dieses alles war dann bloß Vorschule für die theologischen Studien. Aber hiebei handelte es sich nicht um eine philosophische, historisch-kritische Erklärung der christlichen Religions-Urkunden, — denn abgesehen davon, daß die kirchliche Gewalt, die in unserem Zeit-Abschnitt (von 1073 an) ihren höchsten Gipfel erreichte, dieß nicht duldete, fehlte es hiezu nicht selten, man kann sagen, gewöhnlich an der unentbehrlichen Kenntniß der griechischen und der hebräischen Sprache, — sondern um Erlernung und Behauptung der kirchlich-sanctionirten Dogmatik.

Nach diesen Verhältnissen läßt es sich leicht begreifen, wie von den philosophischen Wissenschaften die Dialektik zum größten Ansehen gelangte, sofern sie sich zu einem fügsamen Werkzeug bilden ließ, um dem kirchlichen Glauben eine wissenschaftliche Form zu geben und seine Lehrsätze zu begründen oder wenigstens zu vertheidigen.

Dialektik und kirchliche Dogmatik machte, wo nicht den ein-

* In England war der Retter aus dieser politischen wie geistigen Noth, Bedrängniß und Zerrüttung Alfred der Große (zu Ende des neunten Jahrhunderts), der noch in seinem sechsunddreißigsten Lebensjahre selbst das Lateinische von seinen Mönchen lernte.

zigen, doch den Hauptgegenstand des scholastischen Unterrichtes aus. Dabei ist nicht zu verkennen und nicht zu läugnen, daß diese mit der kirchlichen Theologie aufs innigste verbundene Dialektik zwei sehr verschiedene Seiten zeigte. Auf der einen Seite artete sie in wirkliche Ungereimtheiten aus, weil man einen sehr geringen Vorrath von Realkenntnissen hatte, an deren wissenschaftlicher Bearbeitung sie ihre wahre Stärke hätte zeigen, ihren wahren Zweck hätte erfüllen können. Man mußte also, sobald man aus dem Gebiet der kirchlichen Dogmatik heraustrat, auf Gegenstände des alltäglichen Lebens verfallen, und, wie man auf diesem Gebiete die Dialektik übte, davon führt Johann von Salisbury unter Anderem das Beispiel an, daß in einer Schule ein Streit darüber geführt worden sey, ob ein Schwein, das ein Mensch an einem Stricke auf den Markt treibt, von dem Menschen oder von dem Stricke gehalten werde. Aber auch auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie beschäftigte man sich zum Theil mit ganz albernen und ungereimten Untersuchungen.

Auf der andern Seite wurde jedoch durch die Dialektik der Scholastiker auch manche Wahrheit, mancher klare, tiefsinnige und geistreiche Gedanke zu Tage gefördert, und selbst den dem äußeren Schein nach ganz ungereimten dialektischen Fragen lag bei den aufgeweckten, verständigen und vernünftigen Scholastikern eine verständige Absicht zum Grunde, wovon später.

Außerdem hatten diese Klosterschulen bei aller Unvollkommenheit für Mit- und Nach-Welt den Werth, daß in ihnen Schätze der Literatur aufbewahrt wurden, eine Bestimmung, die sie freilich, wie sich in den späteren Jahrhunderten zeigte, zum Theil sehr schlecht erfüllten. Es giebt wohl wenig Institute, bei deren Beurtheilung, wenn sie unpartheiisch und wahr seyn soll, auf den **persönlichen** Gebrauch, der davon gemacht worden, so sehr Rücksicht zu nehmen ist, als die Klosterschulen des Mittelalters.

Unter den größeren Lehranstalten wurde die zu Paris die bedeutendste und einflußreichste; hier bildete sich allmählich aus mehreren Special-Schulen eine Universität, welche durch die vielen Collegien, die mit derselben verbunden waren und in welchen Studirende (zum Theil mit Frei-Plätzen und Frei-Tischen) zusammenlebten, erhalten und befördert wurde. Bis

zum fünfzehnten Jahrhundert bildeten sich nach und nach vierzig solche Collegien. Die berühmtesten waren das der Sorbonne (gestiftet a. 1252 von Robert von Sorbonne, Almosenier und Beichtiger von Ludwig dem Heiligen; hier wurden die berühmtesten Theologen Frankreichs und der benachbarten Länder gebildet) und das Collegium Montaigu (gestiftet im Jahr 1314 von Gilles Aselin, Erzbischof von Rouen, reformirt a. 1485 von Johann Standock, Dr. theol., nach den Grundsätzen einer fast rohen Strenge; Erasmus war einige Zeit darin). Diese Pariser Universität beherrschte mehrere Jahrhunderte hindurch die ganze theologische Welt mit einer fast despotischen Gewalt. Fast zu derselben Zeit (1137—1152) wurden aber auch in Italien Universitäten gestiftet in Bologna (für Juristen), in Salerno (für Mediciner), die zu Pavia im Jahr 1221. In England war schon im neunten Jahrhundert die zu Oxford gegründet worden.

Die größten Hindernisse, die einem glücklichen Gedeihen, einer freien Entfaltung der Wissenschaften im Wege standen, war die Beschränkung der Denk- und Lehr-Freiheit durch die kirchliche Gewalt, die Entfremdung oder Abwendung von Natur und Geschichte, der Gebrauch einer todten Sprache, der Mangel an literarischen Hilfsmitteln, wodurch der Geist vielseitiger angeregt, der Geschmack gebildet werden konnte.

Diesen Mängeln wurde jedoch schon während unseres Abschnitts wenigstens theil- und beziehungsweise abgeholfen, und dieß lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Verhältnisse des christlichen Abendlandes theils zum Morgenlande, theils zu Spanien.

Was das letztere betrifft, so ist bereits in der Einleitung zu dem zweiten Abschnitt erzählt worden, wie arabische Wissenschaft und Literatur nach Spanien verbreitet wurde und dort viele Universitäten entstanden, welche von Deutschen, Franzosen, Italiänern und Engländern zahlreich besucht wurden. Es geschah dieß vom zehnten Jahrhundert an. Die bedeutendsten arabischen Gelehrten, die hier Erwähnung verdienen, war Alkandi (im neunten Jahrhundert), Alfarabi (im zehnten), Avicenna (im elften), Algazel (im zwölften), Tophail, geboren zu Sevilla, und Averroës, geboren zu Cordova (im zwölften und dreizehnten). Unter den jüdischen Gelehrten erlangte Moses Maimonides

(im zwölften Jahrhundert) den größten Ruf und die ausgebreitetste Wirksamkeit.

Die Wirkungen dieser Verbindung auf das Abendland waren aber folgende:

Die Abendländer erhielten auf diesem Wege die arabische Gelehrsamkeit und Literatur, und dieß war schon ein Gewinn, sofern sich die Araber mit Naturwissenschaft und Naturkunde beschäftigten; dem Geist der Abendländer, der sich bisher bloß an abstracten Speculationen geübt hatte, gab dieß eine neue, höchst wohlthätige und fruchtbare Anregung. Außerdem lernten die Abendländer auf demselben Wege ihnen bisher unbekannte Schriften aus der alten griechischen Welt, insbesondere von Aristoteles und seinen Commentatoren, kennen. Auch dieß war ein Gewinn und wenigstens der Anfang einer bedeutenden Erweiterung der philosophischen und literarischen Kenntnisse. Um jedoch den Werth derselben nicht zu überschätzen, muß man bedenken, daß diese Werke griechischer Philosophen und Gelehrten nicht in der Ursprache zu den Abendländern gelangten, sondern vermittelst arabischer Uebersetzungen, die zum Theil nicht einmal von den Originalien, sondern von anderen, meist syrischen Uebersetzungen genommen waren, und dann erst, hauptsächlich mit Hilfe jüdischer Gelehrten, ins Lateinische übersetzt wurden. Einen solchen Verein von Uebersetzern arabischer Uebersetzungen (namentlich des Avicenna) stiftete Raimund, Erzbischof von Toledo (von 1130—1150). Man kann sich (wenn man sich nur den Genius der verschiedenen Sprachen vergegenwärtiget) leicht vorstellen, daß der Inhalt vielfach verunstaltet und mißdeutet wurde, die Abendländer also ihre neuen Kenntnisse der alten Philosophie aus höchst unlauteren und verdorbenen Quellen schöpften, außerdem daß sie auf diesem Wege nicht einmal von Aristoteles alle Werke kennen lernten. Dennoch erhielt dadurch die wissenschaftliche Thätigkeit der Abendländer einen bedeutenden Anstoß.

Außerdem kamen aber die Abendländer noch in unmittelbaren Verkehr mit dem Morgenlande und den daselbst aufbewahrten literarischen Schätzen — vermittelst der Kreuzzüge (vom Ende des elften bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts).

Zwar könnte man glauben, daß bei der kriegerischen Tendenz dieser Züge das wissenschaftliche Interesse ganz unbeachtet und unbefriedigt geblieben sey. Allein im Allgemeinen ist zu bemerken, daß an denselben auch Bischöffe, Aebte, überhaupt Männer, die für Wissenschaft und Literatur Interesse haben mochten, Antheil nahmen. Sodann ist an ein besonderes Ereigniß aus der allgemeinen Geschichte zu erinnern: nämlich im Jahr 1204, auf dem vierten Kreuzzuge kam die Hauptstadt des griechischen Reiches in die Hände der Abendländer, es entstand das sogenannte lateinische Kaiserthum in Constantinopel, indem Balduin, ein französischer Fürst, von dem Heere der Kreuzfahrer zum Kaiser ausgerufen wurde. Dieses hatte für die wissenschaftliche Verbindung zwischen Morgen- und Abendland und so fort für die wissenschaftliche Fortbildung des Abendlandes sehr wichtige Folgen.

Auf der einen Seite erließ der Pabst Innocentius III., dem die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen sehr schmeichelte, aufgefordert von Balduin, einen Aufruf an die Geistlichkeit und die Universität zu Paris, von den verschiedenen religiösen Congregationen auserwählte Glieder theils nach Constantinopel zu senden, um das Gebäude der wahren Kirche aufzuführen, theils nach Griechenland, um das Studium der Wissenschaften zu reformiren.

Auf der anderen Seite errichtete der König von Frankreich, Philipp August, in Paris ein sogenanntes Collegium Constantinopolitanum, in welchem Söhne von Griechen die lateinische Sprache studiren sollten.

So hatte man im dreizehnten Jahrhundert in Paris Gelegenheit genug, das Griechische zu lernen; der Verkehr zwischen Morgen- und Abendland war so vielfach und lebhaft, daß man nun auch griechische Handschriften zu sammeln und dieselben ins Lateinische zu übersetzen anfieng. Namentlich finden wir, daß im dreizehnten Jahrhundert einige Schriften des Aristoteles aus dem griechischen Urtexte ins Lateinische übersetzt wurden. Sehr wichtig wurden in dieser Beziehung die zwei Orden der Dominikaner*

* Gestiftet von Dominikus, einem Spanier (1170—1221), bestätigt von Pabst Honorius III. im J. 1216.

und Franziskaner,* von denen jene im Jahr 1215, diese im Jahr 1210 gestiftet wurde. Sie, die ihren Ruhm in der Pflege der Wissenschaften suchten, ihre Ueberlegenheit und ihren Vorzug vor den übrigen geistlichen Corporationen durch wissenschaftliche Bildung und Kenntnisse begründeten, wußten sich in den Besitz von den meisten Prälaturen in Griechenland, Klein-Asien und Syrien zu setzen. Hier mußten sie die griechische Sprache und die Werke des Aristoteles kennen lernen.

Dieses Alles war unmittelbar oder mittelbar Folge der Kreuzzüge.

Bedenkt man dann noch, daß schon Carl der Große in mehreren deutschen Klöstern die griechische Sprache lehren ließ, daß die Verbindungen der deutschen Kaiser mit Byzanz, Sicilien und Griechenland, ferner die Verbindungen der römischen Kirche mit der zu Constantinopel griechische Dolmetscher nothwendig machten, daß in Frankreich schon im neunten, zehnten, elften Jahrhundert viele Griechen als Handelsleute sich aufhielten, und in der Nähe von Marseille sich sogar eine Gesellschaft griechischer Mönche niederließ, so überzeugt man sich, daß in den Abendländern die Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur nie ganz verloren gegangen war; man begreift, wie hie und da abendländische Gelehrte sich gedrungen fühlen konnten, Reisen nach Griechenland, Klein-Asien, Constantinopel zu unternehmen, um sich eine größere Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur zu gewinnen, als ihre Zeitgenossen gewöhnlich hatten.

Die Aufnahme, welche die, besonders auf dem ersteren Wege gewonnene, neue Literatur fand, war nicht günstig, weil man darin (pantheistische) Ketzerei witterte. Exemplare der neuen Werke wurden nach dem Beschluß der Kirchensynode zu Paris (im Jahr 1209) verbrannt und Niemand sollte sie bei Strafe der Excommunication lesen oder abschreiben. Dieses Verbot hatte indessen einen für die ächten aristotelischen Schriften nur günstigen Erfolg. Als man diese ächten näher kennen lernte, wurde ihr Inhalt in Compendien dargestellt; man verfertigte auch Uebersetzungen und Commentarien derselben; selbst von oben

* Gestiftet von Francesco von Assisi (in Italien) geb. 1172, † 1226; bestätigt von Pabst Honorius III. im J. 1223.

herab wurde später verordnet, daß keiner mehr zum Magister creirt werden sollte, der nicht die logischen, metaphysischen und physischen Schriften des Aristoteles studirt und in Vorlesungen erklärt habe. Zugleich wachte aber der Eifer der Kirchengewalt und der Orthodoxen, daß kein Mißbrauch entstehe. Entweder war es verboten, in den philosophischen Auditorien über einen Satz der kirchlichen Dogmatik zu disputiren, oder, wenn es erlaubt wurde, so sollte so disputirt werden, daß die Wahrheit des dogmatischen Satzes das Resultat war. Auf diese Weise erhielt die Philosophie einen solchen Inhalt und Zuschnitt, daß sie mit der orthodoxen Theologie gleichsam Ein Wesen wurde; so kam es, daß ein Widerspruch gegen die so zugerichtete Philosophie als ein Widerspruch gegen die Orthodoxie und somit als Ketzerei beurtheilt und verfolgt wurde. Indessen wäre es eine ganz falsche Vorstellung, wenn man meinte, diese scholastische Philosophie sey ohne allen inneren Gegensatz und ohne alle innere Bewegung gewesen. Wir werden vielmehr einen solchen Gegensatz durch das ganze Mittelalter hindurch und zwar immer stärker und kräftiger sich fortbewegend und entwickelnd finden. Außerdem aber zog sich neben der durch das dialectische Denken zugerichteten Philosophie und Theologie in bald mehr, bald minder bedeutenden Erscheinungen der Mysticismus hindurch; in diesem suchten diejenigen Befriedigung des Gemüthes, welchen die dialektisch-zugerichtete Theologie nicht genügte; eine Hauptquelle, aus welcher dieser Mysticismus schöpfte, waren die Schriften des Dionysius Areopagita.

Nach dieser Erörterung der objectiven Sach-Verhältnisse haben wir von den Personen Nachricht zu geben; wir beschränken uns jedoch auf die bedeutendsten und führen dieselben nach der Ordnung der Jahrhunderte auf, denen sie angehören.

Das neunte Jahrhundert zeigt uns eine ausgezeichnete Persönlichkeit:

Johannes Scotus Erigena. Es ist unentschieden, ob er aus England oder Schottland oder Irland abstammte; daß er einem dieser Länder angehört, ist gewiß. Auch das Jahr seiner Geburt und seines Todes läßt sich nicht genau bestimmen. In der Mitte des neunten Jahrhunderts trat er als Gelehrter auf, und zeichnete sich durch seine Kenntniß der lateinischen, griechischen

und arabischen Sprache, wie auch der Philosophie, hauptsächlich der platonischen und aristotelischen, aus. Man erzählt von ihm, er habe eine Reise nach Griechenland gemacht und sey über Egypten, Italien und Frankreich zurückgekehrt. Einige vermuthen, diese Reisen seyen nur ersonnen worden, um seine ungewöhnliche philologische und philosophische Gelehrsamkeit zu erklären. Allein solche Reisen waren von England aus nichts so ganz Außerordentliches oder gar Unerhörtes; und allerdings waren sie Mittel, um außerordentliche, ungewöhnliche Kenntnisse sich zu sammeln (vgl. S. 285). Wegen seiner ungewöhnlichen Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Bildung wurde er von dem französischen Könige, Carl dem Kahlen, an seinen Hof berufen, um die gelehrten Anstalten, die schon nach dem Tode Carls des Großen in Verfall gerathen waren, wiederherzustellen, in welcher Beziehung er auch eine verdienstvolle Thätigkeit entwickelte.

Nach fast zuverläßigen Nachrichten wurde er nach dem Tode Carls des Kahlen, im Jahr 877, von Alfred dem Großen nach England berufen, um die Schule zu Oxford einzurichten. Weil er eine strenge Klosterzucht einführen wollte, soll er von seinen Mönchen mit Schreibgriffeln getödtet worden seyn; Andere vermuthen jedoch, es sey hier eine Namensverwechslung vorgegangen und nehmen an, er sey in Frankreich gestorben.

Er verfaßte eine theologische Schrift über die Prädestination im Streit über die Gnadenwahl gegen Gottschalk, und eine zweite im Streit über das Abendmahl gegen Paschasius Radbertus, welche letztere später verbrannt wurde. Er übersetzte auch die Schriften des Dionysios Areopagita, welche der griechische Kaiser, Michael Balbus, im J. 827 dem Kaiser Ludwig dem Frommen geschenkt hatte, welche aber bis dahin unbenützt in der Bibliothek der Abtei zu St. Denis gelegen waren. Weil er seine Schriften, die er mit Wissen, zum Theil auf Aufforderung seines Königes geschrieben hatte, ohne päbstliche Approbation herausgab, so verlangte Nicolaus I., daß er nach Rom ausgeliefert oder wenigstens aus Paris verwiesen werde, damit er nicht Unkraut unter den Weizen der heiligen Lehre streue. Allein der König willfahrte dem Pabste nicht. Sein wichtigstes Werk ist das: **De Divisione Naturae**, *περι φυσεως μερισμου.*

Das zehnte Jahrhundert hat auch nur Einen bemerkenswerthen Mann aufzuweisen:

Gerbert, nachher Pabst Sylvester II. (gest. 1003), von geringer Herkunft. Nachdem er in der Schule zu Fleury den ersten Grund der wissenschaftlichen Bildung gelegt hatte, gieng er, gegen das Verbot seines Abtes, heimlich nach Spanien und widmete sich in Sevilla oder Cordova dem Studium der mathematischen, mechanischen und astronomischen Wissenschaften. Ausgerüstet mit diesen, in seinem Vaterland ganz ungewöhnlichen Kenntnissen, kehrte er zurück, wurde bald ein beliebter und berühmter öffentlicher Lehrer, von Hugo Capet mit dem Unterricht seines Sohnes, Robert, beauftragt, hierauf Erzbischof von Rheims, und, nachdem ihm der Pabst dieses Erzbisthum entzogen hatte, von Otto II. als Erzieher Otto's III. berufen, endlich durch dessen Verwendung Pabst. Seine Gegner stellten seiner ungewöhnlichen Gelehrsamkeit und der eigenen Unwissenheit ein Zeugniß aus, indem sie von ihm aussagten, er sey im Bund mit dem Teufel gestanden.

Das elfte Jahrhundert ist schon reicher an ausgezeichneten Männern: Berengar, Lanfranc, Hildebert von Lavardin, Anselm.

Berengar war der Schüler Fulberts, des Sokrates der Franken, der selbst Schüler von Gerbert gewesen war.

Lanfranc, geb. in Pavia a. 1005, studirte zuerst in Bologna die Rechtswissenschaft, gieng nachher in die Normandie und lehrte an verschiedenen Orten die Dialektik, wurde Mönch in dem Kloster zu Bec, später Abt in dem zu Caën und endlich Erzbischof von Canterbury.

Hildebert, geb. 1055 zu Lavardin, gest. als Bischof zu Tours im J. 1134, ein Schüler Berengars, Verfasser eines Tractatus theologicus, worin er die christliche Dogmatik vortrug, und einer Moralis philosophia. Von der Methode, wornach er die Dogmatik behandelte, wird später die Rede seyn. — Bei weitem der ausgezeichnetste Mann dieses Jahrhunderts ist

Anselm, geb. 1034 zu Aosta in Piemont. Schon in seinem fünfzehnten Jahre äußerte er lebhaft den Wunsch, Mönch zu werden. Als ihm die Erfüllung desselben von seinen Eltern nicht gewährt wurde, ergab er sich, besonders nach dem Tode seiner

Mutter, sosehr den Ausschweifungen, daß er sich, aus Furcht vor dem Unwillen seines Vaters, flüchtig machen mußte. Nachdem er drei Jahre in Frankreich umhergeirrt war, kam er nach Avranches in der Normandie, wo der Ruf Lanfranc's zu ihm drang. Er begab sich also in die Schule desselben, wurde im Jahr 1060 Mönch im Kloster zu Bec und bald Prior desselben, indem er sich durch Gelehrsamkeit, philosophischen Geist, Beredtsamkeit und Erziehungskunst auszeichnete. In Folge des hiedurch erlangten Ruhmes wurde er zum Erzbischof von Canterbury (1092) berufen; als solcher starb er im J. 1109.

Im zwölften Jahrhundert sind die Führer der Hauptrichtungen

Johann Roscellin, aus Niederbritannien, Canonikus zu Compiegne (in Isle de France), ums J. 1089, genannt der Ketzer in der Dialektik. — Wegen seiner Angriffe auf die kirchliche Lehre wurde er a. 1092 vor eine Kirchenversammlung in Soissons gefordert, zu einem Widerrufe gezwungen, seines Amtes entsetzt und des Landes verwiesen. Er gieng nach England, wurde aber auch dort verfolgt und kehrte nach Frankreich zurück; sein endliches Schicksal ist ungewiß.

Peter Abälard (1079—1142), geboren zu Palais (oder Palets), in der Grafschaft Nantes in Bretagne; einer der berühmtesten Gelehrten, der beliebtesten und einflußreichsten Lehrer der Philosophie und Theologie zu seiner Zeit; dabei interessirt er noch durch seine vielfach widrigen Schicksale, die er sich theils durch seine Lehre, theils durch seine unglückliche Liebe zu Heloise, Nichte eines Kanonikus zu Paris, Fulbert, zuzog.

Petrus Lombardus, geboren in einem Flecken bei Novara in der Lombardei, gestorben a. 1164 als Bischof von Paris.

Bernhard von Clairveaux (clara Vallis), einem Kloster, dessen Abt Bernhard war, lebte a. 1091—1153; ein leidenschaftlicher Gegner Abälards.

Wilhelm von Champeaux († 1120) stiftete in der Nähe von Paris das der gottseligen Beschaulichkeit und praktischen Frömmigkeit gewidmete Kloster von St. Victor. Hier folgte ihm (als Chorherr)

Hugo (von Sct. Victor), aus dem Geschlecht der Grafen von Blankenburg, † 1140; und ein Schüler von diesem war

Richard von Sct. Victor, † 1173; Chorherr und nachher Prior des Klosters.

Eine andere Richtung prägte sich aus in

Johann von Salisbury, Johannes Salisberiensis oder Sarisberiensis; ein geborner Engländer, gieng nach Frankreich und starb als Bischof von Chartres im J. 1180, ein Schüler Abälards; endlich

Alanus von Ryssel, ab insulis, gest. 1203.

Im dreizehnten Jahrhundert endlich trat die scholastische Philosophie reicher, als je, an Inhalt auf, und erreichte die Spitze ihrer Ausbildung.

Michael Scotus, ein geborner Engländer oder Schottländer, der sich im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in Spanien aufhielt, und nachher bei Kaiser Friedrich II. in großer Gunst stand, übersetzte unter Beihülfe eines Juden mehrere Schriften des Averroës und des Aristoteles, commentirte dieselben und trug damit zur Verbreitung einer erweiterten Kenntniß der aristotelischen Philosophie sehr Vieles bei. Ebenso schrieb

Robert Capito, welcher zu Paris und Oxford lebte († 1253), Commentarien über den Aristoteles.

Alexander von Hales (Alesius, † 1245) war dann der erste, der die neuen Schriften des Aristoteles und die Schriften der Araber, insbesondere des Avicenna, bei der Behandlung der christlichen Dogmatik benützte, in seiner Summa theologiae, welche ein Commentar zu den Sententiis des Petrus Lombardus ist. Von der streng syllogistischen Methode, die er befolgte, erhielt er den Beinamen: Doctor irrefragabilis.

Wer aber die neue aristotelische Philosophie erst recht in Ansehen und Schwung brachte, war

Albert der Große,* daher Simia Aristotelis genannt. Er ist der erste bedeutende deutsche Gelehrte, der im Mittelalter auftritt.

Er war geboren in der schwäbischen Stadt Lauingen, aus dem Geschlecht der Grafen von Bollstädt, im J. 1193 oder 1205, studirte zu Padua, lehrte zu Paris und zu Cöln, wurde Pro-

* In Johannes v. Müller's: Vierundzwanzig Bücher allgemeiner Geschichten u. s. w. Bd. II. S. 364 heißt er: „Albrecht Groß, Magnus genannt."

vincial des Dominikaner-Ordens in Deutschland und im J. 1260 Bischof zu Regensburg, legte aber diese Würde nach drei Jahren nieder, begab sich in sein Kloster zu Cöln und starb daselbst im J. 1280 (15. Nov.). Er war Gegenstand einer großen, allgemeinen Bewunderung wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit, aber auch wegen der wunderbaren Art, wie er dazu gekommen. Man erzählte nämlich, er sey von Natur ohne alle Anlage für wissenschaftliche Studien gewesen, bis ihm die Jungfrau Maria um so herrlichere geschenkt habe, und zwar mit dem Versprechen, daß ihn seine Gelehrsamkeit vom wahren Glauben nicht abführen solle; auch habe er gleichfalls durch die Gnade der Jungfrau Maria fünf Jahre vor seinem Tode all' sein gelehrtes Wissen wieder vergessen, um als reiner Christ sterben zu können. — Wegen seiner ungewöhnlichen Kenntnisse in den Naturwissenschaften wurde er auch für einen Zauberer gehalten. — Sein berühmtester Schüler war

Thomas von Aquino (Aquinas), geboren im J. 1224 aus einer gräflichen Familie. Nachdem er von zarter Jugend an in dem Kloster von Monte Cassino Unterricht genossen, sodann in Neapel seine Studien fortgesetzt hatte, trat er gegen den Willen seiner Eltern in den Dominicaner-Orden und wurde in Cöln Schüler von Albert. Bald darauf lehrte er mit großem Beifall zu Paris, wurde auf Befehl des Pabstes zum Doctor theologiae ernannt, lehrte nachher zu Rom, Bologna, Pisa und Neapel und starb auf der Reise zu der großen Kirchenversammlung in Lyon a. 1274. Er erhielt die Beinamen Doctor universalis, Doctor angelicus, Angelus Ecclesiae, und wurde von Pabst Johann XXII. im J. 1323 canonisirt.

Sein theologischer Gegner war

Johannes Duns Scotus, geboren zu Dunston in Northumberland. Er trat frühe in den Franciscaner-Orden, studirte und lehrte zu Oxford, nachher (1304) zu Paris die Theologie, wurde aber schon a. 1308 nach Cöln versetzt, wo er bald darauf starb. — Ein Zeitgenosse von Albert war

Bonaventura oder Johann von Fidanza, geboren im J. 1221 im Florentinischen. In Folge eines Gelübdes, das seine Mutter in einer schweren Krankheit, von der er befallen worden, gethan hatte, trat er in den Franciscaner-Orden, gieng

später nach Paris, wurde daselbst ein berühmter Lehrer, General seines Ordens und Cardinalbischof. Als solcher starb er 1274 und wurde 1482 canonisirt.

Roger Baco, geb. 1214 in England aus einer angesehenen Familie, studirte und lehrte zu Oxford und zu Paris, und trat endlich in den Franciscaner-Orden, um ungestört den Wissenschaften leben zu können. Zum Dank für viele und wichtige Belehrungen, die er seinen Zeitgenossen ertheilte (wovon später), wurde er in enge Verwahrung gebracht, in welcher er auch (1292 oder 1294) gestorben seyn soll.

Raymund Lullus, geb. 1234 auf der Insel Majorka, ein Schwärmer, bemerkenswerth, nicht wegen seiner sogenannten großen Kunst, sondern wegen seines Eifers für das Studium der orientalischen Sprachen, wegen seiner Reisen in Asien und Afrika, um Juden und Muhamedaner zum Christenthum zu bekehren, endlich weil er ohne Zweifel der erste Christ gewesen, der mit der Cabbala, die bald eine wichtige Rolle spielte, bekannt geworden. Er starb auf einer Rückreise aus Afrika im J. 1315.

II. Geschichte der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie dieses Abschnittes beginnt mit der Theorie eines Mannes, die Manchen eine räthselhafte Erscheinung ist, welche sie sich aus den Verhältnissen der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu erklären wissen; es ist die Theorie des Johannes Scotus Erigena, die wir vor allen Dingen nach ihrem wesentlichen Inhalt darstellen wollen.

1. Johannes Scotus Erigena.

Der Grundgedanke, auf welchen sie gebaut ist, ist der von der wesentlichen Einheit der Religion und der Philosophie, wobei sich Johannes auf den Augustinus beruft: „Sic, ut ait Augustinus, creditur et docetur, non aliam esse philosophiam aliudve sapientiae studium, et aliam religionem; quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde,

veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.“

In dem auf diesen Grundgedanken erbauten Systeme sind Elemente theils griechischer, insbesondere aristotelischer Philosophie, theils des sogenannten Neu-Platonismus, wie auch der Einfluß der Schriften des Dionysius Areopagita (vgl. S. 297) nicht zu verkennen. Es zeigt sich dieß sogleich in dem, was Johannes von der Methode sagt, wornach die mit der wahren Religion wesentlich-identische Philosophie gewonnen wird; die Momente dieser Methode sind Eintheilung (des Einen in sein Vieles), Definition (des Einzelnen von dem Vielen), Beweis (des Verborgenen aus dem Offenbaren) und endlich Zurückführung des Vielen auf das Eine, des Vielfachen auf das Einfache.

Das Wirkliche begreift er sodann im Großen und Allgemeinen in folgender Weise: Er nimmt einen vierfachen Unterschied an,

1) die Natur (d. h. eben das Wirkliche, das Seyn), welche schafft und nicht geschaffen wird — Gott, als der ursprungslose, schlechthin durch sich selbst bestehende Urgrund aller Dinge;

2) die Natur, welche geschaffen wird und schafft, — die primordiales rerum causae, quas Graeci *πρωτοτυπα και προορισματα*, itemque *θεια θελημματα*, *ιδεας* vocant — also die (platonischen) Ideen des göttlichen Denkens;

3) die Natur, welche geschaffen wird und nicht schafft — die in Raum und Zeit erscheinenden endlichen Dinge, die Wirkungen der erschaffenen schaffenden Natur;

4) die Natur, welche nicht geschaffen wird und nicht schafft.

Dieses vierte Glied ist nun allerdings räthselhaft; unwillkührlich wird man an die Vorstellung von der Materie erinnert, wie sie in der Geschichte der griechischen Philosophie vorkommt; wie denn auch Johannes von einer informis materia, von einem nihil sive non-ens (*το μη ὀν*) spricht. Allein, wenn man die näheren Erklärungen in Betracht zieht, welche Johannes über das Verhältniß der angegebenen Eintheilungsglieder zu einander giebt, so kommt man auf eine ganz andere Ueberzeugung. Johannes sagt nämlich: Von diesen vier Gliedern seyen je zwei unter sich entgegengesetzt, die dritte der ersten, die vierte der zweiten. Aber (sagt er in einer anderen Stelle) die erste und die vierte fallen in der göttlichen Natur zusammen; denn die göttliche Natur

könne ebensowohl die nicht geschaffene schaffende genannt werden, so wie sie in sich ist, als auch die weder schaffende noch geschaffene, sofern sie weder aus sich selbst, als der unendlichen, jemals herausgeht, noch auch je nicht in sich und von sich selbst war; womit Johannes offenbar den speculativen Gedanken ausdrücken wollte, daß durch das Schaffen kein solcher Uebergang des Unendlichen in das Endliche, des Ewigen in das Zeitliche Statt gefunden, wodurch die göttliche Natur sich in ihrem ewigen Wesen an und in sich schlechthin verändert habe, daß Gott auch in dem Acte der Schöpfung nicht aus seiner absoluten Ewigkeit und seinem An- und für-sich-seyn herausgetreten sey. Noch eine bestimmtere Deutung könnte man dem vierten Gliede geben, wenn man es in Verbindung mit der Weltansicht des Johannes bringt. Dieselbe hat zwei Seiten, von der einen ist sie die Lehre von dem Ausgehen aller Dinge aus Gott, von der andern die Lehre von der Rückkehr aller Dinge in Gott.

Gott ist das unendliche, schlechthin einfache Wesen, als solches mit dem Begriffe nicht zu erfassen; er ist Alles, was wahrhaft ist, weil er selbst Alles macht und in Allem wird, denn Alles, was gedacht und empfunden wird, ist nichts anderes, als Manifestation des Verborgenen, Begränzung des Unbegränzten, Affirmation des Negirten. Wenn man sagt, es seyen alle Dinge aus Nichts geschaffen, so dürfen wir dieß nur so verstehen: weil sie einmal nicht waren; dennoch aber sagen wir nicht unpassend: „semper erant et semper non erant, quae creata sunt“ und wieder: non erat, quando non erant; et erat, quando non erant.“ Immer waren sie nämlich im göttlichen Worte der Ursache, der Kraft und dem Vermögen nach; aber auch nicht immer waren sie, denn, ehe sie durch die Schöpfung in Formen und Arten, Raum- und Zeit hervortraten (prosiluerunt), waren sie nicht im Werden (in generatione), nicht örtlich und zeitlich, nicht in den zufällig-bestimmten eigenthümlichen Formen und Arten; und insofern wird von ihnen nicht unrichtig gesagt: sie waren einmal nicht, denn zeitlich fiengen sie an vermittelst des Werdens zu seyn, was sie nicht waren. Aus ihrem Nichts sind sie hervorgegangen, sofern sie in Beziehung auf sich einmal nicht waren, in Gott aber, nämlich in den ewigen uranfänglichen Ursachen und Gründen waren sie Leben. Wenn die heilige

Theologie sagt, aus Nichts sey Alles geworden, so ist unter diesem Nichts die unaussprechliche und unbegreifliche, jedem Verstand unzugängliche Klarheit der göttlichen Natur zu verstehen, die an sich gedacht weder ist, noch war, noch seyn wird. Denn in keinem und von keinem Existirenden wird sie erkannt, weil sie über Allem ist. Wenn sie aber durch eine unaussprechliche Herablassung (condescensio) in dasjenige, was ist, heraustritt, so wird sie vielseitig erkannt und als in Allem seyend gefunden. Sofern also das göttliche Wesen unbegreiflich ist und nicht erkannt wird, heißt es uns wegen der all' unser Denken übersteigenden Herrlichkeit seiner Natur mit Recht ein Nichts; wie es aber in seinen Wirkungen zur Erscheinung kommt (in suis apparitionibus. theophaniis - incipiens apparere —), geht wie aus Nichts Etwas hervor. Die göttliche Natur, welche über allem Wesen ist, wird in allem Wesen erkannt und darum kann alle sichtbare und unsichtbare Kreatur eine Theophanie, d. h. eine göttliche Erscheinung mit Recht genannt werden. Im Daseyn der Dinge offenbart sie ihr Seyn, in der Ordnung der Dinge ihre Weisheit, in der Bewegung der Dinge ihr Leben. Das Seyn ist der Vater, die Weisheit der Sohn, das Leben der heilige Geist. In dem Sohne, als der Weisheit, ist das Urbild der unsichtbaren und der sichtbaren Dinge, in ihm bestehen die Ursachen von Allem auf ewige und unveränderliche Weise; er ist auch das Wort, weil Gott durch ihn sprach, daß alle Dinge werden sollen. Er ist der zugleich einfache und unendlich-vielfache schöpferische Verstand und Grund des sichtbaren Welt-Alls. In der Reihe der ursprünglichen Ursachen (also in der göttlichen Ideenwelt) ist auch der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes gemacht. Aus diesem ursprünglichen Zustand und Verhältniß ist jedoch der Mensch durch die verkehrte Richtung seines Willens abgefallen und die Folge davon ist die Vergänglichkeit der Welt.

Damit ist der eine Theil von dem philosophischen System des Johannes der Grundansicht nach bezeichnet.

Was den anderen Theil betrifft, so unterscheidet er drei Arten der Rückkehr aller Dinge in Gott.

Die erste ist die Verwandlung der Sinnenwelt, vermöge der sie in ihre uranfänglichen Ursachen zurückkehrt. Die andere ist die Rückkehr der ganzen menschlichen Natur in ihren

ursprünglichen Zustand oder in das göttliche Ebenbild vermittelst des Verdienstes Christi, die dritte endlich ist die unbegreifliche mystische Vereinigung mit Gott, die nur den Auserwählten zu Theil werden wird.

Wenn so das göttliche Wesen in sich zurückkehrend Alles in sich zurücknimmt, wird Alles in Gott verwandelt werden (wie die erleuchtete Luft ganz in Licht verwandelt wird), und wird dann Gott seyn Alles in Allem; nicht als ob Gott nicht jetzt Alles in Allem wäre, nämlich an sich, obgleich er als solcher nicht von Allen erkannt wird, sondern weil er dann auch als solcher erkannt werden wird von allen Vernünftigen und von ihm zum Heil Erleuchteten. Sollte (um auf eine vorhin gemachte Andeutung zurückzukommen) Gott in diesem Momente seiner Selbstverwirklichung, wo er alles Erschaffene in sich zurückgenommen hat, in sich selbst zurückgekehrt ist, nicht die Natur seyn, welche nicht geschaffen wird und nicht schafft? sodaß in der angegebenen Eintheilung durch das erste Glied Gott als das **A**, durch das vierte Gott als das **O**, durch das zweite und dritte Glied aber die Vermittlung des ersten und vierten Gliedes bezeichnet würde. Es ist dabei ausdrücklich hervorzuheben, daß nach Johannes die vollkommene Selbstverwirklichung Gottes dadurch bedingt und darin vollendet ist, daß er nach seinem Wesen an sich und nach seiner Selbstoffenbarung in der Welt von der Creatur erkannt wird; in dieser Erkenntniß, welche die Vollkommenheit des creatürlichen Geistes ist, liegt auch die Verherrlichung Gottes; hierin drückt sich der idealistische Charakter des Systemes ebenso schön, als entschieden aus. In der innigsten Verbindung damit steht die Lehre des Johannes von dem menschlichen Geist und dessen Verhältniß zu Gott und zur Welt. Wenn ein Verstand, sagt er, sich selbst vollkommen versteht, so versteht er auch Gott, qui est intellectus omnium; welcher Verstand aber Gott nicht versteht, der versteht auch sich selbst nicht vollkommen (qui enim intellectus intellectum omnium intellectuum i. e. Deum non intelligit, quomodo dici poterit, se ipsum plene intelligere, dum non intelligit intellectum omnium intellectuum adeoque nec sui ipsius). Die wahre Erkenntniß aller Dinge ist zwar der menschlichen Natur eingepflanzt (wiewohl dieß bis jetzt ihr selbst verborgen ist), aber die Schönheit und

Herrlichkeit des göttlichen Ebenbildes erkennt ſie dann erſt ganz rein, wann ſie vom göttlichen Licht erleuchtet und mit Gott vereiniget ganz in ihn verwandelt iſt. Es iſt demnach Beides von dem menſchlichen Geiſte wahr, daß er vermöge ſeiner Natur allwiſſend und nicht allwiſſend iſt — allwiſſend, ſofern er mit Gott verbunden iſt, nicht allwiſſend, ſofern er in ſich ſelbſt beſteht; woraus folgt, daß er auch ſich ſelbſt zugleich verſteht und nicht verſteht, begreift und nicht begreift. Schöner aber iſt er, ſofern er nicht begriffen werden kann, als ſofern er begriffen wird.

Nach dieſer kurzen Darſtellung iſt das Syſtem des Johannes idealiſtiſcher myſtiſcher Pantheismus, deſſen Elemente allerdings geſchichtlich nachgewieſen werden können, während die Conception derſelben der eigenthümlichen Individualität dieſes Geiſtes angehört. Eine bedeutungsvolle Erſcheinung iſt es gewiß, daß gleich zu Anfang dieſes Abſchnitts die Ueberzeugung von der weſentlichen Einheit der Philoſophie und der Religion uns entgegentritt.

Derſelbe Gedanke, jedoch auf andere Weiſe beſtimmt, entwickelt und ausgeführt, bildet das Fundament von dem Syſteme Anſelms.

2. Anſelm.

Derſelbe geht in der Conſtruktion ſeines Syſtemes von zwei Grundſätzen aus:

1) Allem Philoſophiren über Gegenſtände der Religion geht der Glaube voran. Denn der Glaube vertritt in geiſtigen Dingen die Stelle der Erfahrung und ohne Erfahrung kann man keine Vernunft-Erkenntniſſe erlangen. Erſt muß man wiſſen, daß Etwas iſt, dann erſt kann man unterſuchen, was und warum es iſt. Alſo der Glaube iſt der Ausgangs- und Anfangspunkt aller Philoſophie von geiſtigen Dingen.

2) Iſt man im Glauben befeſtiget, ſo ſoll man die Vernunft gebrauchen, um die Glaubens-Wahrheiten einzuſehen; aber der Glaube muß immer die Norm der Vernunft bleiben.

So vereinigte ſich in dem Syſteme Anſelms Philoſophie und poſitive Religion in dem beſtimmten Verhältniſſe, daß die Philoſophie auf der einen Seite das Bewußtſeyn, das Wiſſen des Glaubens und inſofern eine höhere Function und Stufe der

Erkenntniß, aber auf der anderen Seite ihrem Inhalt und ihrer Wahrheit nach doch vom Glauben abhängig ist.

Von seinem System verdient im Besonderen folgendes hervorgehoben zu werden.

Nachdem Anselm in seinem Monologion (oder Soliloquium, Selbstgespräch) einen Beweis für das Daseyn Gottes aufgestellt hatte, welcher aus einer Verkettung mehrerer Argumente besteht, sann er unter lebhafter Bewegung und großer Anstrengung des Geistes auf Einen einfachen Beweisgrund, und diesen trug er in der Abhandlung vor, welcher er den Titel: Proslogion oder Alloquium gab, weil er seine Gedanken in eine Anrede an Gott einkleidet.

„Laß mich, o Gott, dasjenige, was ich glaube, auch verstehen und mit Ueberzeugung einsehen, was wir glauben, daß du bist.

Gott ist das Größeste, was sich denken läßt. Auch der Thor, der in seinem Herzen spricht: Es ist kein Gott, hat jenen Gedanken doch in seinem Verstande; er versteht die Worte und verbindet mit denselben die Begriffe, wenn er gleich denkt, daß das Größeste nicht sey. Freilich ist es zweierlei, Etwas denken, und denken, daß Etwas sey. Wenn der Maler Etwas malen will, so denkt er voraus, was er malen wolle, es ist in seinem Verstande, aber er denkt nicht, daß es wirklich sey; hat er aber gemalt, dann denkt er auch, daß es ist. Allein wenn man Gott denkt, als das Größte, was sich denken läßt, so ist mit diesem Gedanken das Denken des wirklichen Seyns nothwendig verbunden, denn sonst müßte ein Größeres über dem Größten, das gedacht wird, gedacht werden können, was widersprechend ist. Nämlich das Größte läßt sich deutlich denken und ist insofern in dem Verstande. Ist es nun allein in dem Verstande und nicht auch in der Wirklichkeit; so läßt sich wenigstens denken, daß es auch wirklich ist; und dieses ist Mehr, als in dem bloßen Verstande seyn. Also gäbe es ein Größeres über dem Größten, wenn das Größte nicht zugleich im Denken und in der Wirklichkeit wäre. Dieß ist aber widersprechend, also muß das Größte, wenn es gedacht wird, auch wirklich seyn. Ja es läßt sich nicht einmal denken, daß es nicht sey. Denn es läßt sich Etwas denken, dessen Nichtseyn undenkbar ist; dieß ist aber mehr, als

ein Weſen, deſſen Nichtſeyn denkbar iſt. Wäre alſo das Größte von der Art, daß ſein Nichtſeyn denkbar iſt, ſo wäre es nicht das Größte, denn das Größte iſt dasjenige, deſſen Nichtſeyn undenkbar iſt — und dieſes, ſchließt Anſelm, biſt du, Gott; du biſt ſo gewiß wirklich, daß man auch nicht einmal denken kann, du ſeyeſt nicht.

Aber wie läßt ſich gleichwohl ſagen, der Thor ſpreche in ſeinem Herzen, d. h. er denke, Gott ſey nicht? Anſelm antwortet: Etwas anderes iſt es, die Worte, welche die Zeichen der Dinge ſind, denken, und etwas anderes, die Dinge denken. Im erſteren Sinne läßt ſich wohl denken, Gott ſey nicht, aber nicht in dem letzteren."

Dieß iſt der ſo berühmt gewordene ontologiſche Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher bis auf die gegenwärtige Zeit herab vielfach modificirt, angegriffen und vertheidigt wurde. Schon Anſelm fand von einem Mönche, Gaunilo, Widerſpruch.

Aus dem Begriffe des abſolut-vollkommenen Weſens entwickelt Anſelm die göttlichen Eigenſchaften.

Weil Gott das höchſte, vollkommenſte Weſen iſt, ſo kommen ihm alle Realitäten auf die vollkommenſte und auf weſentliche Weiſe zu, d. h. ſo, daß keine der beſonderen Eigenſchaften, die man ihm beilegt, von ſeinem Weſen getrennt werden kann, ſondern jede ſein Weſen iſt. Gott iſt alſo die höchſte Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Güte, Seligkeit, Vernunft, das höchſte Seyn und Leben ſelbſt. Und weil derſelbe Geiſt nicht mehrere Theile hat, auch nicht mehrere Geiſter der Art ſeyn können, iſt Gott Ein Geiſt (spiritus individuus), mit welcher Einheit die Mehrheit unterſchiedener Eigenſchaften nicht im Widerſpruch ſteht. Uebrigens behauptet Anſelm, daß Gott nicht nur nicht unter den ſinnlichen Verhältniſſen des Raumes und der Zeit, ſondern auch nicht unter den Kategorien des Verſtandes gedacht werden könne. Gott iſt, ſagt er, an jedem Ort und zu jeder Zeit, aber auch nirgends und niemals; man kann ihn nicht in demſelben Sinne, wie die endlichen Dinge, Subſtanz nennen, wie man ihm überhaupt kein Prädikat beilegen kann, das den Geſchöpfen beigelegt wird, wenigſtens nicht in derſelben Bedeutung, wie dieſen.

Mit ſeiner Lehre von Gott verbindet Anſelm auch eine Deduction des Begriffes von der Dreieinigkeit.

Der höchste Geist ist der Schöpfer aller Dinge; er bringt Alles durch sein Sprechen hervor, welches mit seinem Denken identisch ist. Dieses Sprechen, dieses Wort ist der unendliche Geist selbst und die consubstantielle Weisheit, ewig und einfach wie Gott selbst; was im Wort ist, ist auch in Gott, und was Gott macht, macht auch sein Wort. Es sind nicht zwei Geister und zwei Schöpfer, sondern Ein Geist und Ein Schöpfer. Aber ungeachtet dieser wesentlichen Einheit sind sie doch zwei, weil derjenige, von welchem das Wort ist, nicht das Wort seyn kann, und das Wort nicht derjenige, dessen das Wort ist, oder, weil der Geist nicht aus dem Worte, aber das Wort aus dem Geiste ist. Das Verhältniß zwischen dem unendlichen Geist und dem Wort, welches aus dem Geist ist und vollkommene Gleichheit mit ihm hat, wird auch durch den Ausdruck: Zeugen bezeichnet. Dem Geiste kommt also das Zeugen, dem Wort das Gezeugtwerden zu; der Geist ist der wahrhafte Vater, das Wort der wahrhafte Sohn; der Sohn ist das Wesen des Vaters und seine Wahrheit, nicht eine unvollkommene Nachahmung desselben; er ist das Denken des Denkens, das Wissen des Wissens, die Weisheit der Weisheit, die Wahrheit der Wahrheit, das Bewußtseyn des Bewußtseyns. Aber kein vernünftiges Wesen kann sich denken und seiner sich bewußt seyn, ohne Wohlgefallen an sich selbst zu finden, woraus die Liebe zu sich selbst entspringt. Diese Liebe (der h. Geist) geht auf gleiche Weise vom Vater und vom Sohne aus, weil und sofern der Sohn das Denken des Vaters ist.

Was das Verhältniß Gottes zu der Welt anbelangt, so lehrt Anselm, daß Gott Alles aus Nichts hervorgebracht habe. Den Einwurf, daß doch aus Nichts Nichts werden könne, beantwortet er so: Auf keine Weise kann von Jemanden Etwas gemacht werden, es sey (zuvor) in der Vernunft des Machenden irgend ein Vorbild des zu machenden Gegenstandes oder eine Form, Aehnlichkeit und Regel vorhanden. Also auch, ehe die Welt wurde, war in der Vernunft des höchsten Wesens schon bestimmt, was seyn werde und wie beschaffen dasselbe. Die Dinge waren also, ehe sie gemacht wurden, Nichts, sofern sie dasjenige nicht waren, was sie jetzt sind. Doch waren sie Etwas in Beziehung auf die Vernunft des Machenden, durch welche und nach welcher sie wurden. Der Satz, Alles ist aus Nichts

geworden, ist demnach so zu verstehen: Alles ist Etwas geworden, was es zuvor nicht war.

Auf diese Lehre von dem Verhältnisse Gottes zu der Welt, wornach Gott alle Dinge aus seiner Vernunft und nach seiner Vernunft gemacht hat, gründet sich dann auch seine Theorie von dem Wahren, die er in der Schrift: de Veritate niedergelegt hat.

Der Hauptsatz, den er zu beweisen sucht, ist der: In allen wahren Dingen ist die Wahrheit nur Eine und zwar die höchste und ewige, welche Gott selbst ist. Wenn man nach dem gemeinen Sprachgebrauch von vielen Wahrheiten redet, so kann man doch eigentlich nicht eine Mannigfaltigkeit von Wahrheiten anzeigen wollen, denn durch die Verschiedenheit der Dinge, denen sie beigelegt wird, wird die Wahrheit an sich selbst nicht verschieden und mannigfaltig. Auch erhält sie ja ihr Wesen nicht in den Dingen, in welchen sie ist, noch von ihnen, noch durch sie, sondern vielmehr, wenn die Dinge sind, wie sie nach der Wahrheit sind, nennt man dieß ihre Richtigkeit (rectitudo). Wenn sonach die Richtigkeit eines Dinges darin besteht, daß es ist, was es nach der ewigen Wahrheit in Gott ist; so bestimmt sich darnach auch der Begriff von der Richtigkeit eines Satzes oder der Erkenntniß überhaupt; der Satz ist richtig, wenn er vom Seyenden aussagt, daß es ist, vom Nichtseyenden, daß es nicht ist. Dieser Theorie vom Wahren giebt Anselm sofort auch eine ethische Bedeutung und Beziehung. Auch in dem Willen, sagt er, ist Wahrheit; denn die Schrift sagt vom Teufel, er sey nicht in der Wahrheit bestanden, und nur durch den Willen ist er von ihr abgefallen. Die Wahrheit oder vielmehr die Richtigkeit des Willens besteht aber nicht blos darin, daß er will, was er soll, sondern darin, daß er dasjenige, was er soll, will, weil er es soll. Denn der Straßenräuber, der gezwungen wird, das Geraubte wieder zu geben, handelt nicht recht, aber auch derjenige nicht, welcher aus dem Motive der Eitelkeit einen Hungrigen speiset; denn wenn jener dasjenige, was seyn soll, nicht will, so will der andere es nicht, weil er es soll. Anselm erklärt daher die Gerechtigkeit als die Richtigkeit des Willens, die um ihrer selbst willen beobachtet wird. Endlich trägt er seine Theorie der Wahrheit auf die Gesammtheit des Wirklichen über. Es ist, sagt er, Nichts irgendwo oder irgend wann, was

nicht in der höchsten Wahrheit, d. h. in Gott ist, woher es das Seyn erhalten hat. Es kann und soll daher auch kein Ding etwas Anderes seyn, als es in der höchsten Wahrheit ist. Auch das Wirken eines Dinges, sofern es dem Wesen desselben entspricht, ist eine Wahrheit, denn es geschieht nun, was geschehen soll. Wenn z. B. das Feuer von demjenigen, der ihm sein Wesen gab, die Wirksamkeit des Erwärmens erhielt; so thut es, indem es erwärmt, dasjenige, was es soll, also das Richtige, und der Unterschied zwischen der Wirkung des Feuers und der vernünftigen Handlung eines Menschen besteht einzig und allein darin, daß jenes aus Nothwendigkeit, dieser aber mit Freiheit das Richtige wirkt. Den Einwurf, ob denn auch die bösen Handlungen, deren so viele sind, seyn sollen, beantwortet Anselm dahin, daß sie in gewisser Hinsicht seyn sollen, in anderer nicht; sie sollen seyn, weil sie aus weisen und gütigen Absichten von demjenigen zugelassen werden, ohne dessen Zulassung sie nicht seyn könnten, sie sollen aber nicht seyn hinsichtlich dessen, der sie aus seinem bösen Willen vollbringt.

Betrachtet man nun diese Lehre des Anselm, so zeigt sie sich als ein zusammenhängendes System von Gedanken, deren Wahrheit auf den Begriff Gottes zurückgeführt oder aus demselben abgeleitet wird. Die Wahrheit dieses Begriffes aber liegt (nach dem ontologischen Beweis) unmittelbar in dem Begriffe selbst. Das Fundament von dem ganzen Systeme des Anselm ruht also auf dem Axiom (oder auf der Voraussetzung), daß die Begriffe objective Realität haben. Denn wie das Seyn Gottes aus dem Begriffe Gottes demonstrirt wird, wie auch die Eigenschaften Gottes aus seinem Begriffe entwickelt werden; so wird die ganze Wissenschaft nach Begriffen construirt, die von jenem Grundbegriffe aus bestimmt werden.

Je kühner dieser — übrigens mit großer wissenschaftlicher Sorgfalt und Consequenz ausgearbeitete — speculative Versuch war, um so weniger kann es unerwartet seyn, wenn die Geschichte von einem Widerspruch oder einer Reaction zu erzählen weiß.

3. Roscellin

war es, der diesen Widerspruch zuerst erhob, indem er die Theorie von der Realität der Begriffe, der Ideen entweder schlechthin

verwarf oder wenigstens sehr beschränkte, und damit erwachte der durch das ganze Mittelalter, durch die ganze Geschichte der scholastischen Philosophie sich hindurchziehende Gegensatz und Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus, den Realisten und Nominalisten, und dieser Kampf ist eines derjenigen Momente, welche den *inneren* Zerfall, die *innere* Auflösung der scholastischen Philosophie herbeiführten.

Zur Aufklärung des Gegenstandes mag Folgendes dienen:

Unter dem Realismus verstand das Mittelalter diejenige Theorie, welche die objective Realität der Begriffe oder der Ideen behauptet, unter dem Nominalismus dagegen diejenige, welche, diese objective Realität verwerfend, die Begriffe oder die Ideen für Abstractionen des subjectiven Denkens hält (so daß der Nominalismus dem Sensualismus oder Empirismus, der Realismus dem — subjectiven oder objectiven — Idealismus verwandt ist). Der Realismus hat aber wieder verschiedene Formen; entweder giebt er den Begriffen objective Realität vor den endlichen Dingen, in welchen sie dargestellt sind, also eine von dem Daseyn der Dinge unabhängige, selbstständige Realität mit der näheren Bestimmung, daß die Dinge nach diesen Begriffen gebildet sind, oder er schreibt den Begriffen nur insofern Realität zu, als sie in den endlichen Dingen dargestellt, diesen immanent sind.

Diese Theorieen über die objective Realität der Begriffe fanden wir schon bei den griechischen Philosophen. Platon gab bekanntlich den Begriffen objective Realität in dem göttlichen Geiste vor dem Daseyn der endlichen Dinge, indem er sie als die Vorbilder betrachtete, wornach die göttliche Vernunft die Dinge formirt; Aristoteles gab ihnen objective Realität nur sofern sie in den endlichen Dingen wirklich, denselben immanent sind; Andere endlich verwarfen die objective Realität der Begriffe in der einen und in der anderen Bedeutung.

Porphyrios in seiner Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles (s. S. 246, Anmerkung) wirft schon die Frage auf: ob die Begriffe, genera und species objective Realität haben oder nicht? läßt sie aber unbeantwortet, weil sie, wie er richtig bemerkt, nicht in die Logik, sondern in die Metaphysik gehöre. Diese Stelle faßte auch Boëthius auf und versucht, sie in seinen

beiden Commentarien über die Einleitung des Porphyrios zu erklären; das einemal hat er sie aber offenbar mißverstanden, das anderemal wendet er aristotelische Sätze an, während ihm die platonische Theorie nicht unbekannt ist. Schon hiernach — denn jene Einleitung und diese Commentarien wurden bei dem Unterricht vielfach gebraucht — und bei der Kenntniß, die man von der platonischen und von der aristotelischen Philosophie hatte, konnte die Frage nicht unberührt bleiben; wie denn auch schon im zehnten Jahrhundert (960) ein Kleriker zu Novara in Italien, Gunzo, in einem Schreiben den Mönchen zu Reichenau die Frage vorlegte: ob sie lieber dem Aristoteles glauben wollen, daß die Universalien nicht wirklich seyen; oder dem Platon, der diese Wirklichkeit behaupte; jeder von beiden, setzte er hinzu, steht in großem Ansehen, so daß man es kaum wagen kann, den einen dem anderen vorzuziehen.

Was aber gerade in unserem Zeitabschnitte den Streit mit besonderer Lebhaftigkeit erweckte, war der Umstand, daß verschiedene Lehrer der christlichen Kirche, vorzüglich und zuletzt Anselm die Lehre von der objectiven Realität der Begriffe angewendet hatten, um ihr philosophisch-theologisches System zu Stande zu bringen. Dafür zeugt schon die äußere Thatsache, daß Anselm selbst sich in einen wissenschaftlichen Streit mit Roscellin einließ und dessen Theorie zu widerlegen suchte. Dieser hatte aber die Universalia für einen flatum vocis (wie man sich damals ausdrückte) erklärt, daher man seine Dialektik Dialectica in voce, scientia vocum sive dictionum, im Gegensatz gegen die Dialectica in re nannte.* Und diese Theorie war um so weniger zu übersehen und ungerügt zu lassen, da Roscellin auch sehr entschiedene Angriffe auf die kirchliche Glaubenslehre, insbesondere auf den Fundamentalartikel von der Dreieinigkeit machte (s. S. 299).

In dem Gesagten liegt auch schon die allgemeine und tief eingreifende Bedeutung dieses Streites zwischen Nominalismus und Realismus.

Es war der Anfang einer wissenschaftlichen Kritik

* Die oben S. 313 angeführten Theorien bezeichnete man auch so: Universalia ante rem, Universalia in re, Universalia post rem.

des bisher geltenden und herrschenden philosophisch-dogmatischen Verfahrens. Um Philosophie und Theologie zu einigen, ein philosophisch-theologisches System zu gewinnen, hatte man die Voraussetzung von der Realität der Begriffe gebraucht — und sie war in der That ein unentbehrliches Bedürfniß. Mit dem Streit darüber erwachte also mit anderen Worten die Frage: ob man zu jenem Verfahren berechtiget sey? ob das ganze System nicht auf einer falschen oder wenigstens unerwiesenen Voraussetzung beruhe? Hatten die Begriffe keine Realität, so war eine solche Philosophie der Dogmatik, eine so philosophisch- oder dialektisch-gebildete Dogmatik unmöglich, und es blieb nichts übrig, als entweder die Theologie ganz von der Philosophie zu trennen und sich mit dem Glauben an das geschichtliche Fundament der christlichen Religion zu halten, oder, wenn man eine solche Trennung nicht für möglich oder räthlich hielt, ein ganz anderes Gebäude der Glaubenslehre aufzuführen. Wirklich wollten auch Einige das Erstere; sie wollten die Philosophie ganz von der Theologie entfernt halten oder ausschließen, und insbesondere die Dialektik verdrängen; Andere fürchteten mit der philosophischen Bearbeitung auch die Theologie und endlich selbst den Glauben zu verlieren, sie suchten also Philosophie und Dialektik in Ansehen zu erhalten. Von diesen wieder behaupteten Einige aus freier wissenschaftlicher Ueberzeugung die Rechte der Vernunft und der Philosophie auch in Sachen der positiven Religion, Anderen war es nur um die Aufrechterhaltung der kirchlichen Orthodoxie zu thun, welche nun einmal ohne Dialektik nicht bestehen konnte. Dieß Alles wird sich in der Folge bestätigen.

Für diese unsere Ansicht von dem Streite zwischen den Nominalisten und den Realisten und von der Bedeutung desselben spricht dann auch die historische Thatsache, daß die orthodoxen Dogmatiker alle, wiewohl in verschiedenem Sinne, Realisten waren, die Nominalisten dagegen alle ohne Unterschied für Ketzer gehalten und als solche zu verschiedenen Malen verfolgt wurden; daher für die nächste Zeit der Realismus siegte.

Soviel bleibt aber jedenfalls gewiß, daß schon gegen das Ende des elften Jahrhunderts ein Geist der freieren Forschung erwachte und innerhalb der scholastischen Philosophie sich ein Gegensatz bildete, der — in seiner gefährlichen Tendenz bald

erkannt — von der Kirchengewalt streng gehütet und bekämpft wurde.

An diesem Kampfe zwischen Realismus und Nominalismus nahm insbesondere

4. Abälard

Antheil, der auch noch in anderer Beziehung eine auszeichnende Erwähnung verdient. Im Allgemeinen behauptete und vertheidigte er das Recht der Vernunft und die Anwendung der Philosophie auch auf dem Gebiete der Theologie; die Vernunft sey auch ein Geschenk der Gottheit, alles Forschen, wenn es mit Liebe zur Wahrheit und mit Streben nach sittlicher Vollkommenheit unternommen werde, sey Gott wohlgefällig, und nur der Mißbrauch, nicht aber der rechte Gebrauch der Wissenschaft sey zu tadeln. Ebendarum wollte er die Dialektik lieber Logik genannt wissen wegen der Abstammung dieses Wortes von λογος, dem göttlichen Worte, wie er auch dem Worte: Philosophie diese Beziehung auf die göttliche Weisheit giebt; denn dadurch, daß die Weisheit des Vaters unsere Natur angenommen hat, um die Menschen mit dem Licht der wahren Weisheit zu erleuchten, macht er uns sowohl zu Christen, als zu ächten Philosophen. Das Christenthum ist nur eine Reformation des natürlichen Gesetzes. Demnach sucht er auch die Trinitäts-Lehre vernünftig zu begreifen; in der höchsten Vollkommenheit Gottes findet er die drei wesentlichen Bestimmungen der absoluten Macht, der absoluten Weisheit und der absoluten Güte. Dieß sind aber die Momente der Trinität, die auch dem religiösen Gefühle entsprechen. Denn die Elemente dieses Gefühles sind Furcht und Liebe, die Furcht aber wird erregt durch die Macht, die Liebe durch die Weisheit und Güte.

Nach diesem kann Abälard nicht Nominalist gewesen seyn; er war, nach einigen Stellen seiner Schriften zu schließen, Realist im aristotelischen Sinne.

Ein besonderes Verdienst erwarb er sich um die Ethik, die er in seiner Schrift: Scito te ipsum, behandelte; seine ethischen Bestimmungen des Guten und des Bösen verdienen angeführt zu werden.

Die Sitten sind Fehler oder Tugenden der Seele, welche den Menschen zu Handlungen geneigt machen, die unterlassen oder gethan werden sollen. Ein solcher Fehler ist an und für sich noch nicht Sünde (peccatum), sondern diese ist die Einwilligung * zu der Handlung, wozu wir durch den Fehler gereizt werden. Eine solche Einwilligung liegt aber ebensowohl in dem (inneren) Vorsatz oder Entschluß, als in der wirklichen That; denn in dem Vorsatz hat der Mensch die Handlung schon vollbracht, soviel an ihm liegt. Ueberhaupt kommt es bei den freien Handlungen, sowohl den guten als den bösen, nicht auf die (äußere) That an, sondern auf die (innere) Gesinnung, aus welcher sie geschehen. Die äußeren Handlungen als solche sind gleichgültig und können den Auserwählten und den Verworfenen gemeinsam seyn; gut und bös sind sie nur nach der Gesinnung, je nachdem sie mit der rechten geschehen oder nicht. Die rechte Gesinnung aber ist die, daß man propter Deum das Böse lasse und das Gute thue. Um die Bedeutung dieser ethischen Bestimmungen ganz zu würdigen, muß man denselben den Wahn gegenüberstellen, daß in der Vollbringung äußerer Werke das Verdienst und die Seligkeit des Menschen liege. Für einen gut-kirchlich-orthodoxen Theologen galt bekanntlich Abälard nicht.

Ein Hauptführer der scholastischen Theologie war dagegen

5. Petrus Lombardus,

der magister sententiarum, d. h. der Verfasser von Libri sententiarum IV., einer Schrift, in welcher er die Hauptgegenstände der Theologie abhandelte und welche so großen und allgemeinen Beifall fand, daß lange Zeit hindurch nach ihr die Theologie in den Schulen gelehrt wurde. Es ist darüber Näheres zu berichten.

Da die Behandlung der Theologie in der dialektischen Form nach und nach sehr weitläufig und verwickelt geworden war; so entstand das Bedürfniß, die Hauptbegriffe und Lehrsätze mit

* Prava inclinatio de se adeo non peccatum est, sed infirmitas tantum, ut refrænata et extincta palmam etiam resistentibus pariat, cum voluntatem Dei nostræ præponimus.

ihren verschiedenartigen Argumenten in gedrängter, zu weiterer Entwicklung und Erläuterung geeigneter Fassung darzustellen. Schon Hildebert von Lavardin (S. 298) hatte diese Methode angewendet; Peter der Lombarde handhabte sie aber auf eigenthümliche Weise und in eigenthümlicher Tendenz. Er gab seiner Schrift die Einrichtung, daß er die Aussprüche verschiedener Kirchenväter über die kirchlichen Dogmen nach einer ziemlich willkührlichen Ordnung zusammenstellte, und zwar ohne sein entscheidendes Urtheil zu geben.

Diese Einrichtung verdient theils an sich Aufmerksamkeit, theils wegen des Einflusses, den die Schrift in der Folge gewann. Denn, wie gesagt, die libri sententiarum des Lombarden wurden bald das Muster für die Behandlung der kirchlichen Dogmatik, auch bei dem dogmatischen Unterricht in den Schulen vielfach gebraucht; sie erweckten hauptsächlich den spitzfindigen dialektischen Geist, wodurch sich so viele spätere Scholastiker auszeichneten.

Es mögen daher über die Methode des Lombarden und seiner Nachfolger oder Nachahmer hier einige allgemeine Bemerkungen stehen.

Wenn Petrus Lombardus für die dogmatischen Lehrsätze eine Menge Beweisstellen nicht sowohl aus der Bibel, als aus den Kirchenvätern anführt und daran eine Menge von Fragen und Antworten anknüpft, jedoch so, daß er die Entscheidung dem Leser überläßt, je nachdem er die Worte in diesem oder jenem Sinne nehmen und dieser oder jener Autorität folgen wolle; so ist man versucht, in diesem ganzen Verfahren nichts anderes zu vermuthen, als ein skeptisches ἐπέχειν in Beziehung auf die dogmatischen Lehren oder wohl gar ein stillschweigendes Verzichtleisten auf die Möglichkeit, jene Lehren mit befriedigenden, haltbaren Gründen zu beweisen; eine Ansicht, welche er unter den bestehenden äußeren Verhältnissen nicht wagen durfte, ausdrücklich auszusprechen und demnach auf irgend eine Weise verstecken mußte. Diese Vermuthung könnte man schon durch den historischen Umstand bestätigen, daß ein Eiferer für die kirchliche Orthodoxie, Walter (Abt von St. Victor), ein Zeitgenosse des Lombarden, es ausdrücklich tadelte, daß derselbe seine eigene Ansicht und Ueberzeugung nie ausspreche. Wohl mag diesem Tadel der

Verdacht zu Grunde gelegen seyn, daß hinter jener Methode ein ungläubiger Zweifel sich verberge. *

Diese Methode des Lombardus fand übrigens an anderen, späteren Scholastikern Nachahmer. Auch sie werfen bei der Darstellung der Dogmen eine Menge spitzfindiger, in das kleinste Detail eingehender Fragen auf, lösen dieselbe entweder durch dialektische Kunstgriffe oder fertigen sie auch mit den Worten ab: Sacra scriptura docet.

Man hat auch in diesen Fragen und ihrer Auflösung oft und lange genug nichts anderes gesehen, als eine Verirrung des menschlichen Verstandes. Allerdings mag es bei Manchen eine solche Verirrung gewesen seyn, die in der Armuth an Kenntnissen und in dem Mangel an gebildetem Geschmack ihren natürlichen Grund hatte. Manche dieser Fragen mochten auch vielleicht in der Absicht ersonnen und aufgegeben seyn, um die dialektische Gewandtheit der studirenden Jugend auf die Probe zu stellen und zu üben. Wenn man dann aber bedenkt, daß dieselben spitzfindig dialektischen Fragen auch bei solchen Männern vorkommen, welche Gelehrsamkeit, Verstand und Geist zeigen; so fühlt man sich gedrungen, noch einen anderen Erklärungsgrund zu suchen. Und dieser liegt in der Vermuthung, daß die vernünftigen und geistreichen Scholastiker hinter jenen spitzfindigen, oft in's Alberne getriebenen Fragen einen Skepticismus versteckten und einen Wink geben wollten, wie bei der Annahme der kirchlichen Dogmen und dem Versuche, sie mit der Vernunft zu vereinigen, noch gar Manches übrig bleibe, wovon man, wenigstens mit dem gesunden natürlichen Verstande und der gesunden natürlichen Vernunft keine befriedigende Rechenschaft geben könne; daher sie jene Fragen zum Theil gar nicht beantworteten, oder mit den Worten abwiesen: S. scriptura docet. In diesem indirecten und versteckten Verfahren wurden sie durch die Furcht vor der immer wachsenden Verketzerungssucht und den immer

* Von dem Werth und der Bedeutung der Dialektik hatte er das Urtheil, daß sie nur zur Verknüpfung der Sätze diene; da sich nun aber ebenso wohl falsche als wahre Sätze richtig verknüpfen lassen; so wäre es ungereimt, daraus, daß die Verbindung richtig sey, schließen zu wollen, die Sätze seyen wahr; die Quelle wahrer Sätze sey einzig und allein die göttliche Offenbarung.

härteren Strafen, womit man die Ketzer verfolgte, genöthiget; besonders nachdem die Inquisition (im Anfange des 13. Jahrhunderts) eingeführt worden war. Sind diese Bemerkungen gegründet, so widerlegen sich dadurch schon die harten und wegwerfenden Urtheile, die so oft über die scholastische Philosophie gefällt werden.

Wenn sonach innerhalb der scholastischen Philosophie selbst ein auflösendes Element zu keimen anfieng; so ist nun auch noch ein äußerer Gegensatz, der Mysticismus, zu beachten.

Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Champeaux, Hugo und Richard von Sct. Victor (S. 299. 300) sind die Männer, die hier Erwähnung verdienen. Mit Beziehung auf die schon früher (S. 296) gegebenen allgemeinen Nachrichten beschränken wir uns hier darauf, von

6. Richard von St. Victor

einiges Allgemeine ganz kurz mitzutheilen. Seine Schrift: de contemplatione* hat das höchste Ziel des gläubigen Christen, die Einigung mit Gott und die Vermittlungen, durch welche der Christ dieses Ziel erreichen kann, zum Gegenstand. Die Vermittlungen sind aber Reinigung vom Bösen und Belebung des Guten und innere Erleuchtung.

Wenn du auf dich selbst aufmerksam bist, so findest du Böses und Gutes in dir. Das Böse mußt du als das Deinige anerkennen, du kannst es Gott nicht zuschreiben, das macht dich traurig, und aus dieser Traurigkeit geht das Bekenntniß deiner Schuld hervor, welches dir Reinheit des Gewissens, Ruhe und Heiterkeit giebt. Vor diesem Bekenntniß flieht die Gottlosigkeit; denn diese besteht eben darin, daß man Gott sein Böses zuschreibt. Du findest auch Gutes in dir und bewunderst und preisest die Weisheit, die Macht und die Barmherzigkeit Gottes, die dieses Gute in dich gelegt hat. Je höher deine preisende Bewunderung steigt, desto größer wird deine Sehnsucht und deine

* Vergl.: Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroeck. Zur Geschichte der mystischen Theologie, von Dr. J. G. V. Engelhardt. Erlangen 1838. — Obige Darstellung ist dieser Schrift entnommen.

Liebe, und in dieser Sehnsucht und Liebe verachtest du die Welt, die du bisher geliebt, und liebst Gott, den du bisher verachtet hast. Deine ganze Liebe und Wonne strömt auf Gott zu. Aber das Beharren in der einen Sehnsucht nach der Ewigkeit wird schwierig durch die Selbstliebe. Wer Hohes von sich denkt und sich größerer Liebe würdig achtet, weil er reichere Früchte bringt, überschreitet leicht das Maaß. Gerade derjenige, welcher wahrhaft groß zu werden anfängt, hat am meisten nöthig, sich selbst zu beschränken und sich gering zu achten. Die Beschränkung der Selbstliebe führt zur Verachtung seiner selbst und zur freiwilligen Demüthigung des Herzens. Das Bewußtseyn der eigenen Sünde und Schuld, die Dankbarkeit für das Gute als göttliches Geschenk, die Beschränkung der Selbstliebe und die Demuth, Uebung des Guten oder der Tugend, Sehnsucht nach dem Ewigen sind die Vorbereitungen zum höheren seligen Leben in Gott. Die Heilmittel der Sünde sind Gebote, Drohungen und Verheißungen. Die Gebote sind Befehle, Verbote und Ermahnungen, die Drohungen drohen Bestrafung, Verwerfung, Verdammniß, die Verheißungen verheißen Verzeihung, Gnade, Herrlichkeit. — Lehrreich und interessant in psychologischer und ethischer Hinsicht ist die Schilderung von dem inneren Zustand des Menschen und was von der Belehrung des inneren Menschen und der geistigen Uebung gesagt wird. Unter Anderem wird gelehrt, das Böse thun können, sei Schwäche, das Gute thun können, Stärke; keines von Beiden sey Freiheit, die nur darin bestehe, daß die Zustimmung nicht erzwungen und nicht gehemmt werden, und der Mensch Gott oder dem Teufel beistimmen kann. Die Kraft konnte durch das Sündigen verloren werden und ist durch den Ungehorsam gegen Gott verloren worden, so daß der freie Wille die ursprüngliche Kraft nie mehr vollkommen erlangen kann, aber die Freiheit kann durch keine Sünde und durch keine Strafe verloren gehen oder geringer werden.

Was sodann die Contemplation betrifft, so besteht die Vorbereitung zu derselben im Streben nach Weisheit und im Verlangen nach Gerechtigkeit; sie selbst ist die freie bewundernde Durchsicht des Geistes in die Schauspiele der Weisheit und hat sechs Arten: die erste nach der Einbildungskraft allein, wenn Form und Bild dieser sichtbaren Dinge in Betrachtung

gezogen wird, wenn wir deren Menge, Größe, Schönheit staunend betrachten, und in ihnen die Macht, Weisheit und Güte der schöpferischen Ueberwesenheit bewundern, und wenn wir dabei Nichts mit dem Denken erforschen und Nichts vermittelst Argumente suchen, sondern der freie Geist sich hin und her bewegt, wie ihn seine Bewunderung treibt. — Die zweite nach der Vernunft, wenn wir den Grund des durch die Einbildungskraft Geschauten, die Ordnung der Dinge suchen und finden; — die dritte in der Vernunft nach der Einbildungskraft, wenn wir durch die Aehnlichkeit des Sichtbaren zur Speculation über das Unsichtbare erhoben werden; die vierte in der Vernunft und nach der Vernunft, wenn wir ohne alle Hilfe der Einbildungskraft das Innere nur auf das richten, was die Einbildungskraft nicht kennt, sondern der Geist durch das Denken erschließt oder durch die Vernunft begreift, wenn wir unser Unsichtbares, das wir aus Erfahrung kennen, in Betracht ziehen und von dieser Betrachtung zur Contemplation der himmlischen Seelen und der überweltlichen Intellecte aufsteigen. — Die fünfte über und nicht gegen die Vernunft, wenn wir dasjenige durch die göttliche Offenbarung erkennen, was wir durch keine menschliche Vernunft vollkommen begreifen und erforschen können; es ist nicht gegen die Vernunft, weil demjenigen, was durch das Auge der Intelligenz gesehen wird, die menschliche Vernunft nicht entgegentreten kann, sondern sich vielmehr leicht dabei beruhigt und durch ihr Zeugniß einstimmt; endlich die sechste über und anscheinend gegen die Vernunft, wenn der Geist dasjenige aus Einstrahlung des göttlichen Lichtes erkennt und betrachtet, welchem die ganze menschliche Vernunft widerspricht, also fast Alles, was uns von der Dreieinigkeit zu glauben befohlen ist; wenn die menschliche Vernunft hierüber zu Rath gezogen wird, so scheint sie durchaus zu widersprechen.

Es darf kaum bemerkt werden, daß diese sechs Arten der Contemplation richtiger als sechs Stufen derselben bezeichnet würden, und es knüpft sich daran sehr einfach, was Engelhardt in der Vorrede zu dem angeführten Buch, S. XI—XII sagt: „Indem Richard die mystische Theologie oder, wie sie bei ihm heißt, die Lehre von der Contemplation in ein System zu fassen versuchte, gelangte er zu der Idee einer christlichen Wissenschaft

im weitesten Sinne, und dieß ist es, was ihn vorzüglich auszeichnet. Es ist nicht die theologische Forschung allein, welche er in seinem Hauptwerk von der Contemplation behandelt, sondern es sind die gesammten Wissenschaften, zu deren rechter Behandlung er Anleitung giebt. — Er sondert die einzelnen Kräfte der Seele, aber faßt sie immer wieder in höherer Betrachtung zusammen — und läßt auf die niedrigste derselben die höchste wirken und jene von dieser durchdringen (durchdrungen werden). Wenn man sieht, wie er fordert, daß die Wissenschaften, wie er sie im einzelnen andeutet, Naturwissenschaft, Politik, Rechtslehre, Moral von der höchsten christlichen Betrachtungsweise, von der Contemplation durchdrungen und geleitet werden sollen; so muß man sich überzeugen, daß ihm der Gedanke an eine Grundlegung der christlichen Wissenschaft, an eine christliche Philosophie vorgeschwebt habe, und daß in seinen mystischen Schriften die Keime zu einer christlichen Wissenschaftslehre liegen."

Soviel hier über diese höchst interessante Erscheinung, die jedoch mehr der Geschichte der christlichen Theologie angehört.*

Endlich sind noch zwei Männer zu erwähnen, weil und sofern sich in ihnen auch besondere Richtungen des höheren geistigen Lebens in dieser Zeit darstellen.

7. Alanus von Ryssel

zeichnete sich als Dichter aus. Außer anderen Werken haben wir von ihm unter dem Titel: Anti-Claudianus, ein schönes lateinisches Gedicht, welches, indem es die menschlichen Vorzüge, Tugenden, Künste und Wissenschaften beschreibt, den Sieg des christlichen Glaubens darstellt. Endlich

8. Johannes von Salisbury.

Man hat von ihm außer einer Sammlung von Briefen zwei Werke, ***Policraticus seu de Nugis curialium et vestigiis philosophorum***, und ***Metalogicus***, welche insofern von der größten Wichtigkeit sind, als sie einestheils Zeugniß von seiner

* Interessant ist in dieser Beziehung auch dasjenige, was Engelhardt in der angeführten Schrift S. 382 folg. von Bonaventura's Itinerarium mentis in Deum mittheilt.

umfassenden Gelehrsamkeit * und von seinem Geiste, andertheils aber auch ein vollständiges Gemälde von dem Zustande der Wissenschaften und der Kenntnisse gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts geben.

Der Policraticus beschäftiget sich mit Moral und Politik. Die Form ist satirisch und die Absicht des Verfassers, die Erbärmlichkeiten, mit welchen sich die Hofleute beschäftigen (nugas curialium) lächerlich zu machen; zugleich behandelt er verschiedene Gegenstände der Moral und der Logik (daher de vestigiis philosophorum) und handelte insbesondere von Aristoteles, von dem er vorzüglich die Logik rühmt. Derselbe satyrische Ton herrscht in dem Metalogicus, geschrieben a. 1156. Er vertheidiget die vernünftige Dialektik gegen die verderblichen Eingriffe der Cornificii, ** ein Spottname für die lächerlichen Wortkrämer, welche an die Stelle der gesunden Vernunft und der schönen Literatur eine sophistische und spitzfindige Dialektik zu setzen bemüht waren. In den letzten zwei Büchern analysirt er die logischen Schriften des Aristoteles. — Aus diesen Schriften des Johannes gewinnt man die in literarischer Hinsicht wichtige Ueberzeugung, daß in dem zwölften Jahrhundert die aristotelische Metaphysik in den Schulen noch keinen Eingang gefunden hatte, und die Kenntniß

* Er beurkundet insbesondere Kenntniß römischer Classiker. Albert der Große, hundert Jahre später, als er gestorben, leitet den Namen der Epikureer daher, weil sie ἐπι cutem, auf der faulen Haut lägen, oder auch von cura, weil sie sich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes); die Stoiker stellt er sich vor, wie unsere Chorschüler; sie seyen, sagt er, Leute gewesen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas) und in den Säulengängen sich herumgetrieben hätten; denn, bemerkt er hierbei sehr gelehrt, die ersten Philosophen haben ihre Philosophie in Verse eingekleidet, und sie dann in den Hallen abgesungen; daher wurden sie Hallensteher (stoici) genannt (Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. III. S. 179. — Werke Bd. XV.). Diese Anekdoten geben uns aber doch nicht ein ganz treues Bild von dem Zustande der Bildung der damaligen Zeit (ebendas. S. 180), sondern bestätigen vielmehr (in der Zusammenstellung mit dem über Johann von Salisbury gesagten) das S. 291 unseres Werks gefällte Urtheil über den wissenschaftlichen Werth und die wissenschaftliche Bedeutung der Klosterschulen im Mittelalter.

** Anspielung auf einen alten Römer, Cornificius — Ovid. Trist. II. 436.

der aristotelischen Philosophie fast ganz auf die logischen Schriften beschränkt war und von diesen auch die Uebersetzungen des Boethius benützt wurden.*

Ueberlegt und erwägt man nun alle diese Erscheinungen, die uns das zwölfte Jahrhundert darbietet, nach ihrem verschiedenen Gehalt und der verschiedenen Wirkung, welche sie hervorbringen mußten; so findet man darin Manches, was zu der Hoffnung berechtigen könnte, daß sich die Philosophie bald in das richtige Verhältniß zur kirchlichen Theologie setzen, ihre Aufgabe vollständig und recht begreifen werde.

Wirklich traten auch neue für die künftige Gestaltung der Philosophie sehr bedeutende und erfolgreiche Ereignisse ein.

Zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts fanden nämlich zuerst die aus dem Arabischen, später die aus dem Griechischen gemachten lateinischen Uebersetzungen aristotelischer Schriften, wie die lateinischen Uebersetzungen arabischer Werke in den Schulen Eingang. Die nächste Folge davon war, daß der Kreis der wissenschaftlichen Studien und Arbeiten sich erweiterte. Neben der Theologie behandelte man jetzt auch die Physik, Psychologie, Metaphysik, Ethik und Politik. Dieß war nun freilich an sich eine sehr vortheilhafte Wendung, welche dem wissenschaftlichen Leben zu Theil wurde; aber unter den gegebenen Umständen und Verhältnissen konnten die zu hoffenden Früchte sich nur langsam entwickeln und zum Gedeihen kommen.

Einmal nämlich vertiefte der wissenschaftliche Geist sich ganz und gar in die neu gefundenen und gewonnenen Bücher, ohne sich einer selbstständigen, lebendigen Anschauung und Erforschung der Natur und der Geschichte hinzugeben. Erst später treten Männer auf, welche selbst eigene Beobachtungen und Versuche machen, Werkzeuge zu diesem Zwecke erfinden u. s. f.; — noch später erwachen die selbstständigen geschichtlichen Studien.

Diese Bücher waren sodann nicht die Originale, aus denen der Geist der Alten in seiner lebendig-zeugenden Kraft die Gelehrten des Mittelalters hätte ansprechen können und

* Vergl. Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissenschaft im zwölften Jahrh. Von Herm. Reuter. Berlin 1842.

müssen, die ihnen auch Muster des Geschmacks hätten werden können; sondern es waren todte, mangelhafte Abdrücke, wie wir wissen, zum Theil zwar unmittelbar aus dem griechischen Texte, zum Theil aber auch aus syrischen, arabischen und ebräischen Uebersetzungen gemacht, also aus Uebersetzungen in solchen Sprachen, die nicht geeignet waren, die griechischen Werke nach Inhalt und Form getreu wiederzugeben. Ferner bediente sich der wissenschaftliche Geist, wie bei diesen Uebersetzungen, so auch bei den eigenen Darstellungen, keiner lebenden Sprache, sondern einer todten, und dabei verunstalteten; und endlich war und blieb auch, nachdem sich der Kreis der wissenschaftlichen Studien und Arbeiten so sehr erweitert hatte, die Theologie immer noch die Hauptwissenschaft, die, überall berücksichtiget, alle übrigen Wissenschaften mehr oder weniger von sich abhängig erhielt und beherrschte. Indessen war doch der große Gewinn gemacht, daß der Horizont des Wissens sich erweitert hatte. Wenn auch vorerst Alles noch im Dienst der Kirchenlehre verarbeitet und verwendet wurde; so mußten früher oder später wenigstens einige Wissenschaften, die nach ihrem Inhalt und nach ihren Gesetzen einen von der kirchlichen Lehre unabhängigen Grund der Wahrheit haben, sich zur Selbstständigkeit absondern, und damit war eine durchgreifende Umbildung des ganzen wissenschaftlichen Zustandes überhaupt wo nicht schon gegeben, doch eingeleitet.

Reicher an Inhalt als je zuvor trat vom dreizehnten Jahrhundert an die scholastische Philosophie auf (s. S. 293. 300).

9. Albert der Große.

Seine Werke, von denen eine nicht einmal vollständige Sammlung in 21 Foliobänden, Lyon 1651, erschienen ist, enthalten Commentarien über die logischen, physischen, metaphysischen, ethischen und politischen Schriften des Aristoteles; sodann größere und kleinere Abhandlungen über naturhistorische und psychologische Gegenstände. Den größten Theil nehmen aber die theologischen Schriften ein.

Die Logik ist nach Albert die Wissenschaft von dem Verfahren, aus dem Bekannten das Unbekannte zu erkennen; sie zerfällt daher in die Lehre von den Definitionen und in die Lehre von den Beweisen. In der Logik beschäftigt sich Albert auch mit

der Streitfrage über die Universalien, und entscheidet sie so: Das Wesen eines Dinges kann auf doppelte Weise betrachtet werden, einmal an sich, sofern es von aller Materie verschieden ist, dann sofern es in der Materie dargestellt ist. In der ersteren Beziehung wird es wieder entweder rein für sich betrachtet, und insofern ist es ein in sich existirendes Eins, oder es wird betrachtet nach seiner Fähigkeit, sein Wesen vielen anderen mitzutheilen, und insofern ist es das Allgemeine. Als Eins ist es bloß in dem Verstande, als Allgemeines in den Dingen.

In diesen Erklärungen ist das Streben unverkennbar, die verschiedenen Theorien über die Universalien vermittelst einer genauen Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen, unter welchen das Allgemeine gedacht werden kann, mit einander zu vereinigen.

Die Metaphysik ist nach Albert die Wissenschaft vom Seyn als Seyn (Ontologie). Das Seyn als Seyn ist keiner Definition fähig; denn es ist das erste, absolute, schlechthin einfache; es ist entweder in sich oder in einem Anderen, und zu diesem Anderen verhält es sich entweder als dessen wesentliche Form, Quiddität, Substanz oder als Accidens. Alles Seyende ist Eins, und die Einheit gewinnt das Seyende durch die Form, sofern diese das Begränzende ist; in Verbindung mit der Materie giebt die Form dem Dinge Realität, Wirklichkeit, und der Zweck bestimmt die Güte des Dinges. Was die Verhältnisse der Dinge anbelangt, so sind dieselben allerdings in den Dingen gegründet, aber der Verstand ist es, der die Dinge nach diesen Verhältnissen auf einander bezieht.

Nach seiner Psychologie ist das Seelenwesen absolut, sofern es in sich besteht und durch sich bestimmt ist, aber auch relativ, sofern es die thätige Form des Körpers, das Prinzip des organischen Lebens ist. Das Mittel der Vereinigung von Seele und Leib ist von Seiten des Körpers die in seiner natürlichen Wärme gegründete Empfänglichkeit für Eindrücke und Empfindungen, von Seiten der Seele ein feiner, flüchtiger Geist, der die von den Organen aufgenommenen Bilder zum Bewußtseyn bringt. Da nämlich den fünf Sinnen die Empfindung gemeinschaftlich ist, so muß es auch einen gemeinschaftlichen Grundsinn geben; und dieser ist das Bewußtseyn. Die

Fähigkeit, die Eindrücke und Bilder der sinnlichen Gegenstände aufzunehmen, ist ein leidendes Vermögen, die Fähigkeit aber, dieselben wieder in das Bewußtseyn zurückzurufen und zu bearbeiten, ein thätiges; zum letzteren gehören Gedächtniß, Einbildungs- und Dichtungs-Kraft. Alle diese besonderen Fähigkeiten haben ihre besonderen Organe in dem Gehirn.

Der Verstand ist leidend und thätig; jener ist ein bloß receptives Vermögen, worauf sich die Möglichkeit der Begriffe gründet, dieser erhebt die möglichen Begriffe zur Wirklichkeit und Bestimmtheit. Der leidende Verstand ist der Farbe zu vergleichen, die ein Gegenstand annehmen kann, der thätige aber dem Lichte, welches dem Gegenstand die Farbe wirklich giebt. Dieser ist eine reine, mit der Materie nicht vermischte Kraft, deren Wesen lauter Thätigkeit ist. Als reine Substanz ist der Geist unsterblich.

In der Theologie beantwortet Albert vorerst die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes dahin, daß Gott zwar durch die einfache Anschauung erreicht (per simplicem intuitum attingitur), aber nicht durch den Begriff erfaßt werde (non capitur per comprehensionem). Auch unterscheidet er zwischen positiver und negativer Erkenntniß, so daß für den Menschen diese, aber nicht jene möglich sey.

Indessen versucht Albert doch, Gottes Seyn zu demonstriren; und seine Demonstration vereiniget das ontologische und das kosmologische Argument.

Alles, was Existenz und ein von der Existenz verschiedenes Wesen hat, hat Existenz und Wesen von einem Anderen. Nun ist aber in jedem Ding der Welt das Daseyn und das Subject des bestimmten Daseyns verschieden; also existiren sie alle durch ein Anderes, und dieses Andere ist die erste, allgemeine Ursache aller Dinge — Gott.

Der ersten Ursache, Gott, kommt wahres Seyn zu, d. h. ein Seyn, in welchem Existenz und Wesen identisch ist. Dieses Seyn ist nothwendig, schließt die Möglichkeit des Nichtseyns aus. Dieses nothwendige Seyn kommt Gott zu, weil seine Existenz nicht von einer Ursache abhängt, aus deren Nichtseyn Gottes Nichtseyn folgen würde; auch nicht von inneren Bedingungen, wie z. B. das Daseyn des Ganzen von dem Daseyn der Theile,

denn Gott hat keine Theile. Ueberhaupt da vor Gott Nichts ist, weder ein Wirkliches noch ein Denkbares, so ist sein Seyn von Nichts außer oder in ihm bedingt und daher schlechthin nothwendig. Wäre es nicht nothwendig, so könnte es existiren, es gienge also der wirklichen Existenz die mögliche voraus. Vor Gott geht aber Nichts vorher. Zudem ist der Gedanke nothwendig, daß dem Nichtseyn das wirkliche Seyn (als das absolute prius) vorhergehe. Denn wer das Nichtseyn setzt, verneint das Seyn; dieses ist also früher, als das Nichtseyn. Endlich würde gar Nichts seyn, wenn das erste Wesen nicht nothwendig existirte; denn ist es nicht nothwendig, so könnte es auch nicht existiren; existirte es aber nicht, so würde überhaupt oder schlechthin Nichts seyn. Gott ist also seinem Begriffe nach so nothwendig, daß ihm das Nichtseyn widerspricht.

Dieser Gott ist Einer, schlechthin einfach, unkörperlich, unveränderlich und allmächtig.

Gott ist das Prinzip alles Wirklichen. Wäre nun irgend eine Materie und irgend ein Werkzeug erforderlich, aus welcher und durch welches alle Dinge geworden sind, so wäre das nothwendige Wesen nicht Prinzip alles Wirklichen. Da ferner dem Seyn Nichts vorangeht, weil es der höchste Begriff ist, so muß Gott, wenn er den Dingen das Daseyn giebt, ihnen dasselbe, ohne vorangehendes Etwas, unmittelbar geben, d. h. die Dinge aus Nichts hervorbringen.

Das erste Prinzip läßt aus sich eine Form hervortreten, wie aus dem Licht ein Strahl hervorgeht. Dieses Ausfließende ist das intelligible Licht des allgemeinen thätigen Verstandes und das Körperliche ist dessen Abbildung. Die einschränkende Differenz hält den Ausfluß dieses Lichtes in Schranken, wie das Ufer den Fluß. Uebrigens macht der thätige Verstand die Dinge nur dadurch, daß er sie denkt und die Formen aus sich herausführt. Die Begriffe dieser Formen der Dinge sind in der göttlichen Vernunft so zur Einheit verknüpft, wie die Folgen in ihrem Grunde, gleich dem Lichte, das sich zwar in den Körpern, die von ihm beschienen werden, vielfach bricht und offenbart, an sich aber Ein Licht ist.

Die Allwissenheit Gottes setzt den Fatalismus nicht; denn durch dieselbe wird nicht die Nothwendigkeit des Folgenden

(necessitas consequentis), sondern nur die Nothwendigkeit der Folge (necessitas consequentiæ) gesetzt. Gott, als dem selbstständigen Wesen, das unbedingte Ursache seiner selbst ist, kommt die absolute Freiheit zu, und ein Wille, rein von allem Bedürfniß und aller Veränderlichkeit. Der berühmteste Schüler von Albert dem Großen war

10. Thomas von Aquino.

Seine Schriften, die nach der Ausgabe von 1570 zu Rom achtzehn Folianten füllen, begreifen theils Commentarien aristotelischer Werke, theils eigene philosophische und theologische Abhandlungen.

Wir heben aus seinen Lehren von der Wahrheit, von der Natur, von Gott und seinem Verhältnisse zu dem Menschen, endlich vom Guten und Bösen das Wichtigste aus.

Die Menschen haben ein Verlangen nach Wissenschaft, welches nicht grundlos seyn kann; die Wissenschaft hat aber das Allgemeine, das immaterielle Seyn und Wesen, die Quiddität oder Substanz der Dinge zum Gegenstand. Alles Erkennen hat eine Beziehung zum Seyn, so daß es mit diesem gesetzt und negirt ist. Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des erkennenden Verstandes mit der erkannten Sache. Diese Beziehung der Sache auf den Verstand kann aber eine doppelte seyn, entweder die des zu Messenden auf den Maaßstab, oder die des Maaßstabes auf das zu Messende. Jene Beziehung findet Statt bei dem göttlichen Verstande, der als ursprünglich productives Vermögen das Seyn der Dinge hervorbringt, so daß die Dinge wahr sind, wenn sie so sind, wie sie in dem göttlichen Verstande gedacht werden. Die andere Beziehung findet Statt bei dem Verstande der Menschen; die Erkenntniß des menschlichen Verstandes ist wahr oder falsch, je nachdem sie mit den Dingen übereinstimmt oder von denselben abweicht.

In der Lehre von der Natur beschäftiget sich Thomas vornämlich mit der Lehre von den Prinzipien derselben. Mit Aristoteles nimmt er deren vier an: die Materie ist dasjenige, was seyn kann, aber an sich nicht ist, was werden soll (στερησις, privatio), die Form dasjenige, worin das Mögliche wirklich wird. Das Werden eines Dinges ist also der Uebergang von

der Materie zur Form, vom Möglichen zum Wirklichen. Allein, um diesen Uebergang zu erklären, reichen diese zwei Prinzipien nicht hin, jener Uebergang muß durch die thätige Ursache bewirkt werden; alles Thätige wirkt aber zu einem Zwecke, und so gewinnt man vier Prinzipien.

Die Hauptwissenschaft ist auch bei Thomas die Theologie, die er in seiner unvollendeten Summa theologiæ dargestellt hat. Uns gehen hier nur die zwei ersten Theile an, welche von Gott und von dem Menschen handeln. Die Lehre von Gott zerfällt in drei Abtheilungen, von dem Wesen Gottes, von dem Unterschiede der Personen in diesem Wesen und von dem Hervorgehen der Creaturen aus Gott.

Das Seyn Gottes ist an sich unmittelbar gewiß. Denn unmittelbar gewiß ist, was uns angeboren ist, die Idee Gottes aber ist uns angeboren. Unmittelbar gewiß ist ferner, was man erkennt, sobald man nur den Begriff versteht. Wer nun aber versteht, was das Wort: Gott bedeutet, nämlich das Wesen, über welchem nichts Größeres gedacht werden kann, der sieht auch ein, daß dieses Wesen ist. Unmittelbar gewiß ist endlich, daß die Wahrheit ist; dieß giebt auch derjenige zu, der die Wahrheit läugnet; denn er behauptet, es sey wahr, daß die Wahrheit nicht ist — Gott aber ist die Wahrheit. Indessen ist freilich Gottes Daseyn nicht für alle Menschen unmittelbar evident und es bedarf insofern der Beweise, welche aus dem für uns Bekannten geführt werden müssen, d. h. aus den Wirkungen Gottes. Demnach argumentirt Thomas in kosmologischer und physikotheologischer Weise. Es muß ein erstes Prinzip der Bewegung seyn, welches selbst unbewegt und unbeweglich ist. Wir finden in der Erfahrung eine Reihe wirkender Ursachen; damit diese möglich sey, muß eine erste wirkende Ursache seyn. Ferner giebt es unter den Dingen einige, welche seyn und auch nicht seyn können, werden und vergehen und zufällig sind. Daß solche Dinge immer existiren, ist unmöglich. Wäre also Alles zufällig, so wäre einmal Nichts gewesen und wäre auch wohl jetzt Nichts, weil dasjenige, was nicht ist, nur durch das Seyende zur Wirklichkeit kommen kann. Da dieß offenbar falsch ist, so können nicht alle Dinge zufällig seyn, es muß auch nothwendige geben. Ein nothwendiges Wesen hat aber den Grund des Seyns in

einem anderen oder in sich selbst. Ein unendlicher Regreß aus von Wesen, deren eines durch das andere nothwendig ist, kann aber nicht seyn; also ist ein Wesen, das in und durch sich selbst nothwendig die Ursache von der Nothwendigkeit der anderen ist. Außerdem beruft sich Thomas auf die Verschiedenheit der Dinge dem Grade oder der Stufe nach. Dieselbe findet insofern Statt, als sich die Dinge immer mehr demjenigen nähern, welches den höchsten Grad hat. Es muß also ein absolut-Reales seyn, zugleich die Ursache aller Dinge nach ihrer Realität und den Graden derselben.

Wenn diese Argumente offenbar auf dem Axiom beruhen, daß das Bedingte das Unbedingte, das Relative das Absolute zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat; so geht er dann auch noch teleologisch zu Werk. Wir nehmen wahr, daß Dinge, ob sie wohl der Erkenntniß ermangeln, doch nach einem Zwecke wirken und zwar nicht zufällig, sondern in bestimmter und beständiger Weise. Dieß vermögen nun Dinge, die selbst der Erkenntniß ermangeln, nur unter der Voraussetzung, daß sie von einem denkenden Wesen auf ihren Zweck gerichtet werden — und dieses Wesen ist Gott.

Nachdem Thomas durch diese Argumente die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu begründen gesucht, scheint er dieselbe wieder durch zwei Einwürfe umstoßen zu wollen.

Wenn von zwei entgegengesetzten Dingen das eine unendlich ist, so muß das andere schlechthin vernichtet werden. Nun ist aber Gott das unendliche Gut, wäre also Gott wirklich, so könnte kein Böses in der Welt seyn; dieses ist aber, also kann Gott nicht seyn. — Was durch wenigere Prinzipien vollendet werden kann, geschieht nicht durch mehrere. Nun scheint es aber, daß auch ohne Gott Alles, was in der Welt geschieht, durch andere Prinzipien vollbracht werden kann, das Natürliche durch die Natur, das Willkührliche durch menschlichen Verstand und Willen; das Daseyn Gottes zu setzen, ist also nicht nothwendig.

Thomas antwortet auf diese Einwürfe: Gott würde das Böse gar nicht zugelassen haben, wenn er nicht so allmächtig und gütig wäre, daß er auch aus dem Bösen Gutes hervorbringen könnte; die Zulassung des Bösen zeuge also von seiner

Allmacht und Güte, und sey kein Widerspruch gegen dieselben. — Nicht nur die Wirkungen der Natur, sondern auch die willkürlichen Handlungen der Menschen müssen auf Gott, als die erste Ursache, bezogen werden; denn menschlicher Verstand und Wille sey veränderlich und unvollkommen, alles Veränderliche und Unvollkommene aber auf ein unveränderliches, absolut-nothwendiges Prinzip zurückzuführen.

Was das Verhältniß Gottes zu der Welt betrifft, so läßt sich die Frage: ob die Welt ewig sey oder angefangen habe, zu seyn, nicht entscheiden, weil weder das eine noch das andere demonstrirt werden kann. Aber Alles, was ist, auch die Materie, hat das Seyn von Gott; die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge ist in der Güte und Weisheit Gottes begründet, sofern diese göttlichen Eigenschaften nur in jener Vielheit und Mannigfaltigkeit verwirklichet werden können. Aber in Beziehung auf dieselben Eigenschaften machen die vielen und verschiedenen Dinge auch wieder Eine Welt.

Mit diesem Gedanken von der Welt, als Einheit vieler und verschiedener Dinge, die zusammen die göttlichen Eigenschaften darstellen, hängt die Theorie des Thomas vom Uebel und vom Bösen auf's genaueste zusammen.

Gut ist dasjenige, was und sofern es Gegenstand des Begehrens ist; begehrt aber wird nur das Reale, so daß die Begriffe vom Guten und vom Realen Wechselbegriffe sind. Im Gegensatz kann also das Uebel nur in dem Mangel des Guten oder des Realen bestehen, und zwar nicht in der Negation, d. h. in dem Mangel dessen, was nicht zum Wesen (Begriff) eines Dinges gehört, sondern in der Privation, d. h. dem Mangel dessen, was in dem Wesen (Begriff) des Dinges liegt; denn daß der Mensch nicht die Geschwindigkeit eines Hirsches hat, ist nicht ein Uebel, wohl aber ist es ein Uebel, wenn er blind ist, Dieser Begriffs-Bestimmung gemäß ist nun das Gute zweierlei, Vollständigkeit des Daseyns und Vollkommenheit der Wirksamkeit und demnach besteht auch das Uebel in zweierlei Weise, entweder in Entziehung der Vollständigkeit des Daseyns oder in Entziehung der Vollkommenheit der Wirksamkeit. Bei vernünftigen Wesen ist letztere das Böse oder die Schuld, erstere die Strafe dafür.

Fragt man nun nach der Ursache von der Wirklichkeit des Uebels, so antwortet Thomas:

Das Uebel muß nothwendig eine Ursache haben, denn es ist die Privation des Guten, das von Natur ist oder seyn sollte. Diese Ursache kann aber nur das Reale seyn, welches mit dem Guten identisch ist. Das Gute kann aber nicht an sich, sondern nur zufälliger Weise Ursache des Uebels seyn; insbesondere kann Gott, als das höchste Gut, nur zufälliger Weise Ursache des Uebels seyn. Was nämlich das Uebel betrifft, welches in der Unvollkommenheit der Wirkung liegt, so ist die Ursache von dem Realen an demselben Gott, die Privation aber hat ihren Grund in der beschränkten Realität der Dinge, welche nicht vermieden werden konnte, sofern die Vollkommenheit des Ganzen verschiedene Grade der Realität erfordert und das Daseyn auch solcher Dinge, welche fehlen können und zuweilen wirklich fehlen. Was aber das Uebel anbelangt, welches in der Unvollständigkeit des Daseyns liegt, so kommt in Betracht, theils daß die vollkommene Ordnung des Ganzen mittelbar und zufällig das Verderben des Einzelnen bewirkt, theils die Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er die Sünde straft.

In der Psychologie geht Thomas von einigen allgemeinen Sätzen aus: die Existenz unkörperlicher Creaturen ist nothwendig, weil der Zweck, den sich Gott bei Erschaffung der Welt vorsetzte, die Verähnlichung mit Gott, nur an Geschöpfen, die Verstand und Willen haben und unkörperlich sind, erreicht werden kann. Ebendarum übersteigt auch die Zahl der erschaffenen Geister weit die Zahl der materiellen Dinge. Indessen hat auch die Körperwelt ihr Daseyn von Gott, nicht von einem erschaffenen, untergeordneten Wesen, nicht von einem bösen Prinzip; denn auch die Körperwelt hat Gott zu einem in seiner Güte und Vollkommenheit begründeten Zwecke hervorgebracht.

Was die menschliche Seele betrifft, so ist sie ein unkörperliches substantielles Prinzip, die Form eines bestimmten Körpers und als solche nicht aus Form und Materie zusammengesetzt; insofern auch unzerstörbar. Denn als subsistirende Form könnte sie nicht auf zufällige Weise, d. h. indem ein anderes Ding erzeugt und zerstört wird, sondern nur an sich zerstört werden. Dieß ist aber bei dem Subsistirenden, das nur Form

ist, unmöglich. Denn der Form kommt das Seyn an sich zu, und was einem Wesen an sich zukommt, ist unzertrennlich von ihm.

Da die Seele die Form des Körpers, die Form aber nicht der Materie, sondern umgekehrt vielmehr die Materie der Form wegen ist; so muß der menschliche Körper der Seele und ihren Vermögen entsprechen und hieraus die Beschaffenheit derselben, warum sie eine solche und keine andere ist, begriffen werden; die Vermögen der Seele aber sind die der Vegetation, der Empfindung, des Begehrens, der örtlichen Bewegung, des Denkens. Der Wille hat seinen letzten (End-) Zweck, das höchste Gut, die Seligkeit. Diese strebt er vermöge seiner Natur nothwendig an und insofern hat er keine Freiheit. Aber nun giebt es besondere Gegenstände und besondere Güter, welche mit jenem Endzwecke nicht in nothwendiger Verbindung stehen, und diese Objecte machen die Sphäre der freien Willkühr aus. Der Mensch handelt hier nach Kenntniß und Ueberlegung, dadurch unterscheidet er sich von den leblosen Dingen, und nach freier Ueberlegung, nicht nach bloßen Trieben, wie die Thiere.

Endlich von der Ethik sind die Grundbegriffe diese:

Die Seligkeit, welche der letzte Zweck, das höchste Gut des Menschen ist, besteht in der Anschauung des göttlichen Wesens. Zur Seligkeit gehört also die vollkommene Erkenntniß dieses Wesens, die Richtung des Geistes auf dasselbe, wodurch es ihm gegenwärtig wird, und der Genuß desselben, worin das Verlangen des Liebenden nach dem Geliebten seine Befriedigung und Ruhe findet. Doch muß der Seligkeit das rechte Wollen vorangehen. Das Wollen ist aber recht, wenn es den göttlichen Willen zum Maaß, zur Norm und Vorschrift nimmt, sodaß die Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen der letzte formale Maaßstab der inneren Seligkeit ist. Mit diesen ethischen Grundbegriffen steht dann auch die Theorie des Thomas vom Staate im Zusammenhang, von welcher in mehr als Einer Beziehung die Hauptgedanken angeführt zu werden verdienen.

Das Prinzip der menschlichen Gesetze ist das ewige Gesetz, nach welchem Gott das gesammte Reich der vernunftlosen und der vernünftigen Natur regiert, das göttliche Naturgesetz, die Wohlfahrt des Ganzen. Aus der natürlichen Anlage des Menschen zum geselligen Leben (*ζωον πολιτικον* des Aristoteles)

geht der bürgerliche Verein, der Staat hervor. In diesem muß ein Herrschendes, eine Regierung seyn, damit die Vielheit als Einheit bestehe. Die höchste Aufgabe, der Endzweck der Regierung ist das allgemeine Beste, und die Mittel, diese Aufgabe zu lösen, diesen Endzweck zu erreichen, sind Gesetzgebung und Verwaltung, welche der göttlichen Schöpfung und Beherrschung der Welt entsprechen. Am sichersten wird der Zweck des Staates durch die Ein-Herrschaft verwirklichet, die aber freilich zu mäßigen und zu beschränken ist, damit der Monarch weder Veranlassung noch Mittel zu tyrannischer Willkür finden möge. Tritt Mißbrauch der höchsten Gewalt ein, so mag es immerhin gerathener seyn, denselben, so lange er erträglich ist, zu dulden, als zu gewaltsamen Maßregeln zu greifen; aber, wenn die Gesammtheit der Bürger denjenigen verläßt, der tyrannische Gewalt ausübt, so begeht sie keine Untreue, selbst wenn sie sich ihm früher auf ewige Zeiten unterworfen hätte.

Thomas bekam viele Anhänger, die sogenannten Thomisten, meistens Dominikaner; dieselben fanden aber ihren Gegensatz an einer anderen Parthie, die größtentheils aus Franziskanern bestand und deren Haupt

11. Johannes Duns Scotus

war (S. 301), daher sie Scotisten genannt wurden. Seine Werke erschienen zu Lyon 1639 in zwölf Foliobänden.

Dieser Mann zeichnet sich durch eine Gründlichkeit des Denkens und Forschens aus, die ihn auf manche neue Untersuchung führte, wie z. B. über die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und über die Göttlichkeit der h. Schrift.

In der Theologie machte er bei der Kritik des ontologischen Beweises zuerst die Bemerkung, auf welche später Leibniz so viel Gewicht legte, daß nämlich vor Allem zu erweisen sey, daß die in dem Begriffe vereinigten Bestimmungen auch als Eigenschaften eines realen, wirklichen Wesens vereinbar seyen. Er beweißt demnach das Daseyn Gottes lieber in kosmologischer Weise aus der Zufälligkeit der Dinge der Welt, aus dem Verhältniß der Wirkung zu ihrer Ursache und geht hier seinen eigenen Weg, indem er beweisen will, daß Etwas ist, was als

Ursache, als Zweck und als Vollkommenheit schlechthin das erste ist, daß, was in der einen Hinsicht das Erste ist, es auch in der anderen seyn müsse, und diese dreifache Absolutheit also nur Einer Natur zukomme.

Aus dem Begriffe des absoluten Wesens entwickelt er dann weiter die Eigenschaften Gottes, Verstand, Willen, Unendlichkeit, Einfachheit, Allmacht und Präscienz. Um die Frage, wie mit der unveränderlichen und untrüglichen Präscienz Gottes die zufälligen Begebenheiten der Welt vereinbar seyen, zu lösen, setzt er in den göttlichen Willen selbst eine Zufälligkeit, die vom göttlichen Verstand erkannt werde, und mit diesem Begriffe von der absoluten Zufälligkeit des göttlichen Willens verbindet er dann noch den Begriff von einer schlechthin-willkührlichen Macht Gottes.

Nach diesen Führern der dialektisch-gebildeten Theologie ist nun auch wieder ein Repräsentant der mystischen Theologie zu nennen.

12. Bonaventura.

Alle Wissenschaften stehen in der innigsten Verbindung mit der Religion und beziehen sich auf dieselbe, bestimmt auf die geoffenbarte christliche; denn alle entspringen aus einer und derselben Quelle, aus dem Vater des Lichts, und beziehen sich auf die Erkenntniß der h. Schrift.

Es giebt aber verschiedene Arten und Grade der Erleuchtung: die untere, niedere Erleuchtung ist zunächst die sinnliche Anschauung; diese hat schon eine Beziehung auf Religion; denn sie wird dadurch vermittelt, daß eine species sensibilis von dem Gegenstand ausgeht und sich mit dem Organ und Empfindungsvermögen vereiniget. Hieran erkennen wir, wie aus dem ewigen Verstand sein Bild geflossen ist und wie wir Gott durch seinen Sohn zu erkennen vermögen. Die niedere Erleuchtung geschieht aber auch durch die mechanischen Künste. An denselben, an der Hervorbringung eines Kunstwerkes erkennt man die Zeugung und das Fleischwerden des Wortes, auch die Vereinigung der Seele mit Gott. Jeder Künstler arbeitet, damit sein Werk gelobt werde, oder daß er sich daran ergötze, oder daß er damit gewinne. Aber eben dieser drei Zwecke wegen hat Gott die vernünftige Seele erschaffen, daß sie ihn lobe, ihm danke und sich an ihm

ergötze. Die zweite Stufe der Erleuchtung ist die philosophische Erkenntniß durch das Denken; und die wesentliche Beziehung desselben auf die Religion liegt darin, daß der Verstand kein erschaffenes Ding recht zu erkennen vermag, wenn ihn nicht die Idee des reinsten, vollkommensten Wesens leitet. Auch vermag der Verstand von keiner Wahrheit die feste Ueberzeugung zu gewinnen, d. h. sie als unveränderlich zu erkennen, wenn er nicht die ewige Wahrheit, d. h. Gott erkennt.

Die höchste Erleuchtung endlich ist das Licht der Gnade und der h. Schrift. Die ganze äußere und innere Natur ist ein Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Wesen schauen und erkennen kann. Ueberall und in Allem hat sich Gottes Seyn und Wesen, als das Urbild in den Abbildern, ausgedrückt, überall und in Allem kann man Gott sehen.

In dieser mystischen Anschauung der Welt hatte Bonaventura allerdings Vorgänger; aber der wahre Grund derselben lag doch in seinem christlich-andächtigen Gemüth. Es wird auch erzählt, daß er auf die Frage des Thomas: woher er denn das Rührende schöpfe, das in seinen Schriften sich finde, auf das Crucifix zeigend, geantwortet habe: dieß sey das große Buch, aus welchem er Alles lerne, was er wisse.

Wenn die bisher genannten Männer in dem Reiche des Gedankens oder in der Sphäre des Gemüthes lebten, so hat unser Abschnitt auch noch solche aufzuweisen, die ihre Aufmerksamkeit und ihre Forschung der Natur zuwendeten, oder das vielfachgestaltete und reich-bewegte Leben der Menschen zu erforschen und kennen zu lernen sich bemühten und in der einen, wie in der anderen Richtung dem Forschungsgeiste Anregung und Nahrung gaben.

13. Roger Baco.

Die naturgeschichtlichen und naturwissenschaftlichen Studien fanden, aber freilich sehr mangelhaft und vereinzelt, schon früher die erste Theilnahme in Folge der Bekanntschaft mit arabischen Gelehrten, und dann in Folge der erweiterten Kenntniß der aristotelischen Philosophie.

Schon Gerbert (S. 298) brachte solche Kenntnisse aus Spanien mit, aber ohne daß sein Beispiel und Unterricht in der Heimath von bemerkenswerthem Erfolg gewesen wäre. Zwei

Jahrhunderte später machte Albert der Große Aufsehen; aber, wie Gerbert eines Bundes mit dem Teufel beschuldiget wurde, so hielt man den Albert für einen Zauberer. Daß er, wie man erzählt, Wilhelm von England im Winter in einem blühenden Garten empfing und bewirthete, wurde ihm als Zauberei angerechnet, und vor einer Sprachmaschine, die er verfertigt hatte, erschrack sein Schüler Thomas so sehr, daß er nach ihr schlug, weil er sie für ein Werk des Teufels ansah.

Ein ausgezeichneter, über sein Zeitalter weit erhabener Mann war Roger Baco (S. 302), erhaben nicht nur durch seine ungewöhnlichen Kenntnisse der lateinischen, griechischen, ebräischen und arabischen Sprache, nicht nur durch sein gründliches, wohlunterrichtetes Urtheil über den damaligen Zustand der philosophischen und theologischen Wissenschaften, den öffentlichen Unterricht und die Methode desselben, sondern auch durch seine vielseitigen Kenntnisse in den mathematischen, physikalischen und astronomischen Wissenschaften, wie auch in der Mechanik.

Von einer anderen Seite interessant ist endlich

14. Raimund Lullus.

Seine sogenannte große Kunst verdient in der Geschichte der Philosophie in der That keine nähere Auseinandersetzung; seine Reisen aber verdienen hier die Erwähnung nur insofern, als er auf denselben mit der Cabbala der Juden bekannt wurde (S. 302); und wir ergreifen diese Gelegenheit, schon hier über den Gegenstand folgendes zu berichten.

Die Cabbala (von קִבֵּל empfangen) giebt sich für eine göttliche Uroffenbarung über Gott, die Welt und den Menschen aus; nach dem strengen Glauben der Juden ist dieselbe schon dem Adam zu Theil geworden und hat sich vermittelst einer geheimen Tradition fortgepflanzt. Der Inhalt dieser Offenbarung ist in drei Hauptbüchern niedergelegt, nämlich im Buch Bahir, im Buch Jezira und im Buch Sohar; das zweite soll nach dem Glauben der Juden schon von Abraham verfaßt seyn.

Fragt man nun aber die Kritiker, so sind die Meinungen und die Urtheile sehr verschieden. Einige behaupten, der Verfasser des ersten der genannten Bücher sey Nechonja Ben Hakan, Lehrer des Akibha, im ersten christlichen Jahrhundert; der

Verfasser des zweiten sey Akibha, der gründlichste und ausgezeichnetste Gesetzes-Gelehrter am Ende des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhunderts, ein glühender Eiferer für die väterliche Religion, um dessen Person sich Schaaren wißbegieriger Schüler sammelten und der a. 138 als ein Hauptkämpfer für den vermeinten Messias Bar Cochba nach der Erstürmung der Festung Bethar auf Befehl Hadrians unter den grausamsten Qualen hingerichtet wurde; endlich der Verfasser des dritten Buches sey Simeon Ben Jochai, ein Schüler Akibha's. Nach dem kritischen Urtheil Anderer, namentlich in der neuesten Zeit Anton Theodor Hartmann's fällt die Abfassung der Cabbala erst in das neunte Jahrhundert; noch Andere sind der Ansicht, jene Bücher können nicht vor dem zwölften Jahrhundert verfaßt seyn.

Wie sich nun aber von selbst versteht, muß man zwischen dem Alter der Lehre und dem Alter der Bücher, worin wir jetzt die Lehre dargestellt finden, wohl unterscheiden; jene kann viel älter seyn, als diese, besonders wenn man wieder die Grundlage derselben von den Modificationen unterscheidet, welche die Grundlage zu verschiedenen Zeiten erhielt.

Vielleicht fallen die ersten Anfänge der Lehre schon in die Zeit des sogenannten babylonischen Exils; mehr als Vermuthung ist es, daß, wenn nicht auf die erste Conception, doch jedenfalls auf die Entwicklung der Lehre die jüdisch-alexandrinische Philosophie, wie sie sich zur Zeit Christi bildete, bedeutenden Einfluß hatte, und sodann der Inhalt derselben oder wenigstens die Erklärung des Inhaltes durch mancherlei Philosopheme modificirt wurde, besonders in Folge der Beziehung, in welche die jüdische Literatur mit der arabischen kam. Die Ungewißheit über dieses Alles läßt sich leicht erklären, wenn man bedenkt, daß die Cabbala von den Juden immer sehr geheim gehalten wurde, und unter den jüdischen Gelehrten selbst sehr wenige mit dem Inhalt derselben bekannt waren (und noch sind), da das Studium derselben sehr schwierig ist. Soviel ist gewiß, daß die Christen von der Cabbala erst im dreizehnten Jahrhundert Kunde erhielten. Der Einfluß derselben in der Geschichte der Philosophie zeigt sich noch später erst im fünfzehnten, und noch mehr im sechszehnten Jahrhundert. Dort werden wir dann auch auf den Gegenstand wieder zurückkommen.

III. Schlußbetrachtung.

Die Haupterscheinung, welche sich in unserem Abschnitt darbietet, ist die scholastische Philosophie. Vorerst wird es sich durch die geschichtliche Darstellung bewährt haben, daß in ihr wirklich die früheren höchst vereinzelten Bemühungen, eine christliche Religions-Philosophie zu gewinnen, Concentration fanden.

Je verschiedener die Urtheile über den inneren Charakter nnd Werth dieser scholastischen Philosophie sind, um so nothwendiger ist es, daß auch wir das unsrige aussprechen.

Wir glauben aber, die richtige Ansicht und das richtige Urtheil um so sicherer zu treffen, wenn wir einerseits den Grundgedanken und den Hauptzweck derselben uns vergegenwärtigen, andererseits aber auch die Elemente, aus welchen, und die Verhältnisse und Bedingungen, unter welchen sie sich bildete, aufmerksam beobachten und sorgfältig erwägen. Der Grundgedanke der scholastischen Philosophie ist Einheit der christlichen Religionslehre und der Vernunft, des Glaubens und des Wissens, ihr Hauptzweck, das theologische Dogma aus dem Gebiete des Glaubens in das des Wissens umzusetzen, und zwar so, daß bei dieser Operation keine Bestimmung des Dogma verloren gehe. Wenn schon damit der Grund sowohl des Guten und des Gesunden, als des Mangelhaften und des Verkehrten an derselben bezeichnet ist, so kommt noch Folgendes in Betracht:

Gehen wir an den Anfang der scholastischen Philosophie zurück, so fällt er in die Zeit, als in dem abendländischen Europa die römische und griechische Bildung fast gänzlich untergegangen war, als nach den durchgreifenden politischen Revolutionen einige Ruhe und mit dieser die Möglichkeit, dem neuen Leben eine feste Gestaltung zu geben, eingetreten war, und nun aus dem Nationalcharakter der germanischen Völker, aus der christlichen Religion und aus den wenigen Ueberresten griechischer und römischer Literatur eine neue Cultur sich zu entwickeln begann.

Die vermittelnden Werkzeuge dieser neuen Bildung waren bei den Völkern, die keinen anderen gemeinschaftlichen Gegenstand, keinen anderen Mittelpunkt des geistigen Lebens, als die bereits in der äußeren Form einer allgemeinen, consolidirten Kirche existirende Religion, hatten, Priester und Mönche.

Aber die Bildung und die Thätigkeit dieser vermittelnden Werkzeuge selbst war theils durch ihr Verhältniß zu der Kirche, deren Diener sie waren, theils durch ihr besonderes Verhältniß in der menschlichen Gesellschaft beschränkt. Die Verbindung mit der früheren Cultur und ihren Erzeugnissen war höchst mangelhaft und einseitig, und insofern schon die Hülfsmittel, wodurch das geistige Leben hätte erregt und genährt werden können, gering und beschränkt. Dazu hatten sie (was ohne Zweifel besonders einflußreich gewesen ist) von allem dem, was an solchen Erzeugnissen und Hülfsmitteln vorhanden war, Nichts so, wie es aus dem lebendigen, erzeugenden Geiste der Früheren hervorgegangen war, sondern fast Alles in mehr oder minder entstellten fremden Darstellungen, sie hatten mit einem Worte keine lebendigen Originale, sondern nur mangelhafte, todte Abdrücke; sie hatten auch keine lebende Sprache, die so ausgebildet war, daß sie sich derselben hätten bedienen können; die politischen Verhältnisse der Völker waren noch roh und unentwickelt, der Verkehr beschränkt.

Vergegenwärtigen wir uns alle diese Momente, welche auf die Entstehung und das Schicksal der scholastischen Philosophie influirten; so werden wir daraus ihre wesentlichen und zufälligen Eigenschaften, ihre Vorzüge und ihre Mängel begreifen können.

Vorerst und im Allgemeinen wäre es in der That ein Wunder, wenn die scholastische Philosophie nicht auch Wahrheiten, und zwar philosophische, speculative Wahrheiten in sich begriffe. Wer ihr einen solchen Inhalt speculativer Gedanken absprechen wollte, müßte behaupten, daß die christliche Religionslehre und das theologische Dogma ohne alle vernünftige Wahrheit sey. Wer wollte aber diese Behauptung wagen? In der That kann auch der unbefangene und besonnene Beurtheiler nicht läugnen, daß bei den Scholastikern scharf- und tiefsinnige Untersuchungen und Gedanken über Gott, den Menschen, das Verhältniß der Menschen zu Gott, über das Böse vorkommen, und daß christliche Dogmatik und christliche Religions-Philosophie ihnen in den genannten Beziehungen Vieles verdankt. Dieses Eine Moment hätten diejenigen bedenken dürfen oder sollen, welche so wegwerfende Urtheile über die scholastische Philosophie auch in der neuesten Zeit noch gefällt haben. Aber freilich ist die vernünftige Wahrheit in den scholastischen Lehren fast durchaus und

vielfach mit Irrthümern zersetzt. Wie konnte es auch anders werden, da das theologische Dogma mit allen seinen Bestimmungen in das Wissen aufgenommen, zu einem wissenschaftlichen Gedanken erhoben werden sollte! Selbst bei der tiefsten Ehrfurcht für die heiligen Schriften und bei dem unbedingten Glauben an ihren Inhalt als unmittelbare und übernatürliche göttliche Offenbarung muß doch gewiß derjenige, welcher die Geschichte der christlichen Kirche und ihrer Dogmatik kennt, zugeben, daß die Dogmen Bestimmungen an sich haben, welche theils Erfindungen menschlichen Scharfsinnes und Witzes sind, theils aus Mißverständniß der biblischen Urkunden hervorgiengen, und auch diese sollten sich zu wissenschaftlichen Gedanken umbilden lassen? Das sollte nicht ein fruchtloses, ja zum Theil verkehrtes Beginnen und Bestreben der Scholastiker gewesen seyn, in allen Bestimmungen des (ihnen überlieferten) theologischen Dogma vernünftige Wahrheit zu finden und darzustellen! Das fühlten und erkannten wohl theils diejenigen, welche bei jenem Bestreben, den Glauben zum Wissen zu erheben, kein Bedenken trugen, einzelne Bestimmungen des Dogma hinzugeben und aufzuopfern, theils diejenigen, welche, um die sacras autoritates zu retten, die rationes dialecticas gänzlich zurückwiesen. Dieses an sich verkehrte Unternehmen, das ganze Dogma wissenschaftlich zu denken, mußte sich auch dann recht auffallend herausstellen, wenn man aus Bestimmungen der genannten Art gar noch Folgerungen zog, solche Bestimmungen in ihre Consequenzen entwickelte; in diesem Processe mußte das Ungereimte, Verkehrte so zu sagen wachsen und sich in immer größerer und ausgeprägeter Gestalt darstellen.

Dieß führt auf die Dialektik der Scholastiker.

Man wirft der scholastischen Philosophie vor, daß sie sich neben ihren unfruchtbaren Speculationen und endlosen Abstractionen noch in ungereimte und abgeschmackte dialectische Spitzfindigkeiten verliere, ja Manche meinen, dieß sey eben ihr wesentlicher Charakter.

Es beurtheilt sich aber diese Seite der scholastischen Philosophie so:

Wohl mögen manche jener spitzfindigen dialektischen Fragen als Scherze, als Neckereien zu nehmen seyn, wie wir etwas Aehnliches bei den Megarikern gefunden haben; manche mögen

auch in der Absicht ersonnen und aufgegeben worden seyn, um die dialektische Gewandtheit der studirenden Jugend auf die Probe zu setzen und zu üben, um die öffentlichen Disputationen auf eine der damaligen Bildung und Sitte entsprechende Weise zu beleben. Allein auf der einen Seite konnte jenes an sich verkehrte Unternehmen, das kirchliche Dogma unversehrt nach allen seinen Bestimmungen in einen wissenschaftlichen Gedanken zu fassen, wenn es wirklich im Ernste gemeint war, nur in einer falschen, sophistischen Dialektik sich sein angemessenes Organ schaffen — und insofern ist diese Dialektik allerdings nicht eine zufällige Eigenschaft, sondern ein wesentliches Attribut der scholastischen Philosophie. Auf der anderen Seite aber kommen solche spitzfindig-dialektischen Fragen, Distinctionen u. s. w. auch bei solchen Scholastikern vor, die nicht nur Gelehrsamkeit, sondern auch Verstand, Vernunft und Geist zeigen; und dieß fordert auf, noch einen anderen Erklärungsgrund zu suchen, und einen solchen haben wir bereits angegeben, indem wir aus Veranlassung der Methode des Petrus Lombardus und seiner Nachahmer darauf hindeuteten, daß hinter den dialectischen Spitzfindigkeiten der Scholastiker sich wohl auch ein Skepticismus in Absicht auf gewisse Lehren der kirchlichen Dogmatik verstecken möchte.

Es kann hierbei noch eines anderen Umstandes erwähnt werden. Als sich seit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts der Umfang des philosophischen Wissens und Denkens erweiterte, und sich ebendamit das Bewußtseyn der Unabhängigkeit dieses Wissens von der kirchlichen Dogmatik zu entwickeln anfieng, wurde es nicht ungewöhnlich, in den Schulen und besonders in den Disputationen die Unterscheidung zwischen dem philosophisch-Wahren und dem theologisch-Wahren zu machen, so daß ein Satz zwar in der Philosophie wahr sey, aber nicht nach dem kirchlichen Glauben. Dieser Unterscheidung konnte man nun freilich die Versicherung beifügen, daß das philosophische Erkennen, als Erkennen der natürlichen Vernunft, dem Inhalt des kirchlichen Glaubens schlechthin untergeordnet werden müsse; allein den streng-Orthodoxen war die Unterscheidung an sich schon bedenklich und verwerflich. Im Gegensatz und Widerstreit mit dem kirchlichen Glauben giebt es kein Wahres und soll kein Wahres anerkannt werden.

Der Bischof von Paris, Stephan Tampier,* verdammte, auf Antrieb des Pabstes Johann XXI.,** ad errores, qui Parisiis, ubi fons vivus sapientiæ salutaris hucusque abundanter scaturiit, in praejudicium fidei pullulasse noscuntur, diejenigen, welche als Studentes in Artibus (als Schüler der philosophischen Fakultät) vanitates et insanias falsas als dubitabiles in Scholis tractare et disputare praesumunt und praedictos errores gentilium scripturis (des Aristoteles und seiner arabischen Ausleger) muniunt. Er verdammt an ihnen besonders, daß sie ihre Antworten zu bemänteln pflegen: Ne, quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones palliant. Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam, sed non secundum fidem Catholicam. Dagegen opponirt dann der verdammende Bischof den richtigen Satz, daß duæ contrariæ veritates nicht möglich seyen, fügt aber hinzu, daß (wie sich von selbst verstehe) contra veritatem sacræ scripturæ keine Veritas in dictis gentilium damnatorum seyn könne.

Indessen soll damit gar nicht geläugnet werden, daß Mangel an Bildung und Geschmack auch ihren Antheil haben. Darüber wird man sich aber nicht wundern, wenn man weiß, daß die Scholastiker mit den classischen Originalwerken der Alten größtentheils unbekannt waren, die Künste, insbesondere die redenden, gar nicht gebildet wurden und die Mutterspracbe überall noch keiner Sorgfalt und keines Gebrauchs für die Wissenschaft gewürdiget wurde. Dieß ist ein sehr wichtiger Umstand, denn der Zeitpunkt, in welchem die Muttersprache cultivirt und als Sprache der Wissenschaft gebraucht wird, ist überall der entscheidende Moment für die höhere Cultur eines Volkes. Dieß bestätiget sich recht auffallend an der scholastischen Philosophie. Vieles, man kann sagen, das Meiste, was zu ihren Fehlern gehört, fiel auf einmal hinweg, sobald z. B. der Deutsche deutsch zu reden anfieng; wie ja auch erst mit dem Gebrauch der Sprache des Volkes und des Lebens die Wissenschaft ein Gemeingut, Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit und der allgemeinen

* Im dreizehnten Jahrhundert.

** Vergl. Collectio Judiciorum de Novis Erroribus ab initio sec 12 usque 1713, von d'Argentré. Paris 1724. fol.

Theilnahme wird und mit dem wirklichen Leben in Berührung kommt.

Die Sache aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, sind die Fehler, wodurch die scholastische Philosophie verunstaltet werde, von der Art, daß sie nur der vorübergehenden Ungunst der Zeit zugeschrieben werden können.

Bedenkt man dann endlich, daß die Geschichte der scholastischen Philosophie auch schöne Beispiele von moralischer Kraft und Stärke zeigt, welche sich selbst durch die mit Schrecken dieser und der künftigen Welt gewaffnete Macht nicht hindern ließ, nach der Erkenntniß der reinen Wahrheit zu streben und die erkannte Wahrheit zu behaupten; so widerlegen sich damit noch mehr die harten und wegwerfenden Urtheile, welche so oft über diese Philosophie gefällt werden.

Sehr richtig sagt Jourdain: „Es ist Zeit, daß man endlich einmal aufhöre, den Erzeugnissen dieser unglücklichen Periode die bizarre Mischung von Weisheit und Aberglauben, von göttlicher und menschlicher Wissenschaft, von Mustern des Geschmacks und eines demselben ganz zuwiderlaufenden Styles vorzuwerfen und dabei nur die lächerliche Seite derselben herauszukehren. Die Fehler dieser Werke gehören ihrer Zeit an; die Vortheile, welche man ihren Verfassern verdankt, sind das Erbtheil aller Jahrhunderte.“ Wieviel hat z. B. Cartesius aus den Scholastikern geschöpft? und Leibniz, der sie gleichfalls wohl kannte und zu benützen wußte, urtheilt einmal: Scholasticos agnosco abundare ineptiis, sed aurum est in illo coeno.

Wenn schon in dem bisherigen Urtheil die Anerkennung liegt, daß die scholastische Philosophie gar nicht das starre, todte, leb- und geistlose Ding ist, wie es so häufig vorgestellt worden, daß vielmehr an derselben ein — wenn auch schwacher und leiser — Puls des freien Denkens sich regt; so haben wir ja außerdem einen offenen Gegensatz und ein klares Moment der Fortbewegung an dem Streite zwischen dem Realismus und Nominalismus wahrgenommen, der an sich nicht überwunden, sondern nur in seinen Wirkungen unterdrückt war. Auch hatte vom dreizehnten Jahrhundert an die scholastische Philosophie Wissenschaften in sich aufgenommen, die, weil sie den Grund ihres Daseyns und ihrer Wahrheit in der Objectivität der Natur und der Geschichte haben,

früher oder später nach der Emanzipation aus diesem Verbande ringen und dahin streben mußten, sich als selbstständige Macht gegenüber der dialektischen Begriffs-Theologie geltend zu machen und nach ihrem eigenthümlichen inneren Lebensprinzip zu entwickeln.

Soviel über die eine Haupterscheinung unseres Zeitabschnitts. Ueber derselben ist die andere nicht zu übersehen — der Mysticismus. Daß dieser das Gepräge von der Einheit des christlichen und des germanischen Geistes an sich hat, daß er, sozusagen, die Frucht von der innigen Vermählung dieser an Phantasie und Gemüth so reichen Geister ist — wer könnte dieß verkennen? Und so darf der Geschichtschreiber wohl von diesem Zeitabschnitt mit der gewissen Hoffnung scheiden, daß die nächsten Jahrhunderte ihm eine immer freiere und schönere Entfaltung dieser Geister in Religion und Wissenschaft darbieten werden!

Vierter Abschnitt.

Vom vierzehnten bis zum sechszehnten Jahrhundert.

Allmählige Auflösung der scholastischen Philosophie.

I. Einleitung.

Vom dreizehnten Jahrhundert an hatten sich, wie angeführt worden, die literarischen Hilfsmittel und die wissenschaftlichen Kenntnisse bei den abendländischen Gelehrten durch bedeutende Erwerbungen vermehrt und erweitert. Allein der freien und vielseitigen Entwicklung des wissenschaftlichen Geistes und der wissenschaftlichen Forschung standen noch mancherlei Hindernisse im Weg.

Die wissenschaftlichen Studien waren, obgleich nicht ausschließlich auf den geistlichen Stand beschränkt, doch demselben hauptsächlich zugewiesen. Hiezu kam der noch unvollkommene, unentwickelte politische Zustand der Völker und Staaten; mit der Hebung desselben erwachte das Bedürfniß einer vielseitigeren Bildung in Absicht auf Personen und Gegenstände; der Kreis der philosophischen Untersuchungen erweiterte sich; insbesondere

Studien über den Staat, über den Zweck desselben, und die Mittel, ihn zu verwirklichen, wie über die geschichtlichen Verhältnisse der bestehenden Staaten wurden nothwendig; es drang sich auch anderen Ständen das Bedürfniß auf, sich mit den in ihrem Interesse liegenden, mathematischen und physikalischen Wissenschaften zu beschäftigen. Endlich war im höchsten Grade hemmend das Mißverhältniß zwischen Staat und Kirche, welches für jenen immer härter und drückender wurde, weil diese nicht einsehen wollte, daß die vor Jahrhunderten allerdings nothwendige und wohlthätige Bevormundung in derselben Art und in demselben Maaß nicht fortbestehen könne. Durch die Kreuzzüge hatte die päbstliche Macht ihren höchsten Gipfel erreicht, sie entwickelte und gebrauchte ihre Stärke nach allen Seiten und Beziehungen. Aber dieses Uebermaaß der Gewalt war auch der Anfang ihrer Schwächung und ihres Verfalls. Denn einerseits verloren die Päbste selbst im Gefühle der Uebermacht die Ruhe und das Gleichgewicht der Klugheit, andererseits reizte der Mißbrauch, den sie in Beziehung sowohl auf die Kirche als auf den Staat von ihrer Gewalt machten, zu einem vielseitigen Widerstand, der zwar augenblicklich gedämpft, aber in kurzer Zeit unbesiegbar wurde.

Die Fürsten verschiedener Staaten, Kaiser von Deutschland, Könige von Frankreich und England sahen sich endlich genöthiget, ihre Rechte mit Ernst und Nachdruck gegen den päbstlichen Stuhl zu behaupten, zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts — nachdem Friedrich I. und II. mit ihren Beispielen vorangegangen waren, — Ludwig der Baier und Philipp der Schöne. Der letztere wußte die Päbste zu bewegen, daß sie (1305) ihren Sitz von Rom nach Avignon verlegten. Die nächste Folge war Abhängigkeit der Päbste von den französischen Königen, die entferntere eine Entzweiung in der kirchlichen Gewalt selbst, indem sich neben dem Pabste zu Avignon ein zweiter zu Rom geltend machen wollte, endlich sogar drei sich um die Macht stritten (1378—1428).

Die auf diese Weise in sich selbst zerrissene und geschwächte päbstliche Macht fand sodann an dem immer mehr sich entwickelnden Sinn für politische und kirchliche Freiheit da und dort unbesiegbare Hindernisse.

Was die Bewegung der Staaten betrifft, so erwachte in Italien, Deutschland, Frankreich und England das Streben nach bürgerlicher Freiheit, besonders seitdem die kleineren Fürsten in ein richtigeres Verhältniß zum Staatsoberhaupt getreten waren und ein reicher, gebildeter Mittelstand sich zu erheben angefangen hatte, was zum Theil eine Folge der Kreuzzüge war.

In der Kirche selbst regte sich gleichfalls ein Geist der Unzufriedenheit mit der bestehenden Verfassung und den bestehenden Verhältnissen.

Schon zu Ende des zwölften Jahrhunderts hatten in Frankreich die Waldenser, eine von Pierre Vaux (Petrus Valdus), einem französischen Kaufmann in Lyon gestiftete Secte, die Waldenser, eine Opposition gebildet, indem sie Restauration der Religion und Kirche, Unabhängigkeit der letzteren von der päbstlichen Gewalt verlangte. Ihr Stifter ließ einige Bücher der Bibel, namentlich die vier Evangelien, ins Französische übersetzen, verkaufte seine Habe, vertheilte seine Güter unter die Armen, und gieng selbst als Lehrer aus. Seine Anhänger breiteten sich in Frankreich und Italien aus; die Bibel, die sie nun verstanden, in der Hand, konnten sie sich und Anderen beweisen, daß kein Pabst darin sey, kein Ablaß, kein Fegfeuer, keine sieben Sakramente, daß Gott allein Sünden vergeben könne.

In der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts bekämpfte in England Johann Wikliff, Lehrer der Theologie in Oxford, den bestehenden kirchlichen Zustand und übersetzte die h. Schrift in seine Muttersprache. In Böhmen machte zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts Johann Huß, mit seinem Freunde Hieronymus von Prag, angeregt durch die Lehre und das Beispiel Wikliffs, den letzterer selbst in Oxford gehört hatte, ähnliche Angriffe gegen die römische Herrschaft. Selbst die allgemeinen Kirchenversammlungen trugen kein Bedenken, ihre Superiorität über den Pabst zu behaupten und die verlorene kirchliche Freiheit zurückzufordern.

Dieses Emporstreben des Geistes wurde theils geweckt, theils genährt und fortgepflanzt auf den Universitäten, die in verschiedenen Ländern gestiftet wurden, nämlich zu Prag 1348 (wo Huß Geistlicher und Lehrer war), zu Wien 1365, zu Heidelberg 1386, zu Cöln 1388, zu Erfurt 1392, zu Leipzig

1409, zu Rostock 1419, zu Löwen 1426. Diese Universitäten beförderten schnell und in hohem Grade eine vielseitige, unabhängige wissenschaftliche Forschung; insbesondere bildeten sie einen höchst wohlthätigen Gegensatz gegen die Universität zu Paris, welche, wie früher bemerkt worden, eine Art monarchischer Gewalt auf dem Gebiet der Wissenschaften ausgeübt hatte. Ueberall regte sich ein lebhafter, immer mehr zum klaren Bewußtseyn erhobener Drang nach einer das politische, kirchliche und wissenschaftliche Leben umfassenden Reformation.

Diese Vorbereitungen, einen Umschwung in der gesammten Bildung der europäischen Völker zu bewirken, vollendeten sich im fünfzehnten Jahrhundert; in diesem drängte sich in der That Alles zusammen, was geeignet und nothwendig war, um ein nach allen Beziehungen neues Geistesleben zu schaffen. Diese Ereignisse, sofern sie der Geschichte der Philosophie angehören, sind folgende:

Voransteht die Restauration der philologischen Studien, zunächst der römischen und griechischen, etwas später auch der ebräischen Sprache und Literatur.

Die Mittel zu ersterer (Restauration der Studien der römischen und griechischen Sprache und Literatur) wurden griechische Gelehrte und die äußere Hauptveranlassung gab die Eroberung Constantinopels durch die Türken und der hieraus folgende Untergang des griechischen Kaiserthums (1453). Schon vor diesem Ereignisse kamen theils als Gesandte, um Hilfe von den Abendländern zu fordern, theils als Flüchtlinge griechische Gelehrte zunächst und hauptsächlich nach Italien. Noch häufiger wurden diese Einwanderungen in Folge jenes Ereignisses. Diese Männer brachten ihre persönliche Bildung und Gelehrsamkeit, sie brachten auch Originalwerke der Griechen und Römer mit. Und damit war dem Geiste der Abendländer eine neue, herrliche Bahn geöffnet.

Wie einst die Lernbegierigen in Schaaren nach den spanischen Universitäten gewandert waren, um von Arabern oder Juden sich unterrichten zu lassen, oder nach Paris, um einen berühmten Doctor der scholastischen Philosophie und Theologie zu hören, so strömten jetzt Jünglinge und Männer nach Italien, um von gebornen Griechen die griechische Sprache zu lernen und

griechische Schriftsteller sich erklären zu lassen. Wie erstaunten sie, als sie bald ihren Aristoteles im griechischen Urtexte lesen und diesen mit den zum Theil so elenden und mangelhaften lateinischen Uebersetzungen vergleichen konnten! als sie nun auch den Platon kennen lernten und nicht weniger seine schöne, kunstreiche Darstellung als die Tiefe seines philosophischen Geistes zu bewundern Gelegenheit hatten! In welchem Lichte mußten ihnen nun die besonders in Absicht auf die Form und Darstellung so unvollkommenen Erzeugnisse der scholastischen Philosophie erscheinen! Welch' eine mächtige und reiche Anregung des Geistes mußte es geben, als ihnen auch die Schätze der historischen, rhetorischen und poetischen Literatur des klassischen Alterthums aufgeschlossen wurden!

Man muß sich recht lebhaft in den damaligen Zustand der wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung versetzen, man muß die geistige Einwirkung, welche von dem Studium der klassischen Literatur ausgeht, selbst erfahren haben, um die ebenso tiefe als freudige Aufregung, in welche nun die Geister geriethen, aber auch die unglaubliche Schnelligkeit zu begreifen, mit welcher die Umgestaltung des geistigen Lebens erfolgte. Denn fast unglaublich ist der Fleiß und die Emsigkeit, mit welcher in der bekannt gewordenen Literatur gearbeitet wurde, fast unglaublich sind die Fortschritte, welche der Geist in so kurzer Zeit auf der neuen Laufbahn machte.

Dieses rege, frische Leben wurde von aufgeklärten Regenten genährt, gepflegt, gefördert.

Alphons, König von Neapel (von 1442 an), war ein Freund der Gelehrsamkeit und der Gelehrten, insbesondere Verehrer der platonischen Philosophie.

Cosmus von Medici, der (mit kurzer Unterbrechung) von 1428—1464 Regent von Florenz war, nahm die Gelehrten mit vieler Liebe und Freigebigkeit auf, ließ sich selbst von dem Griechen Georgios Gemistos Plethon in der platonischen Philosophie unterrichten, von Marsilius Ficinus eine lateinische Uebersetzung der Werke Platons verfertigen,* stiftete eine platonische Akademie zu Florenz, ließ überall lateinische und griechische Handschriften

* Siehe die spätere Nachricht über Ficin.

aufkaufen und legte damit den Grund zu der nachher so berühmt gewordenen mediceischen Bibliothek. Sein Enkel, Lorenz von Medici, von 1469 an Regent von Florenz, war gleichfalls ein Verehrer des Platon und der griechischen und römischen Literatur überhaupt, vermehrte die mediceische Bibliothek beträchtlich, indem er zweimal einen Gelehrten, Johann Lascaris, nach Griechenland schickte, um Handschriften aufzukaufen. Dabei ist noch in Betracht zu ziehen, daß diese Fürsten auch Freunde und Verehrer der Künste waren; Lorenz von Medici stiftete eine Schule oder Akademie für das Studium der Antiken; so lebte mit der griechischen Philosophie auch die griechische Kunst auf und Florenz wurde das neue Athen genannt.

Pabst Nicolaus V. legte den Grund zur vatikanischen Bibliothek, und Leo X. (der noch ins sechszehnte Jahrhundert hineinreicht), ein feingebildeter Mann, war ein begeisterter Freund und Beförderer der schönen Künste.

Auch Privatmänner wurden zur Nacheiferung erweckt. Ein Florentiner, Niccolo Niccoli, legte eine Sammlung von achthundert Bänden griechischer, römischer und morgenländischer Handschriften an, suchte dieselben zu ordnen und zu emendiren, und machte damit den Anfang einer kritischen Bearbeitung.

Dasselbe Interesse und dieselbe Thätigkeit theilte sich auch anderen Regierungen mit. Matthias Corvinus, König von Ungarn gründete (1466 oder 1476) eine reiche und prächtige Bibliothek in Ofen, die aber bald, besonders in Folge der türkischen Eroberungen, zu Grunde gieng. Der Kaiser Maximilian I. (1493) gründete die kaiserliche Hofbibliothek in Wien. Ueberhaupt fanden die neuen Wissenschaften eine lebhafte Theilnahme, nachdem in und mit der bürgerlichen Freiheit auch der Sinn für höhere Bildung in weiteren Kreisen aufgegangen war.

Und nun zu diesem geschäftigen Leben in Gelehrsamkeit und Wissenschaft die Erfindung der Buchdruckerkunst, die beinahe in keinen günstigeren Zeitpunkt hätte fallen können, als in den der geistigen Wiedergeburt Europas. Im elften oder zwölften Jahrhundert war ihr die Erfindung des Papiers vorangegangen. Sie selbst, in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts erfunden, hatte sich bereits gegen das Ende desselben in Deutschland, Italien, Frankreich, der Schweiz so ausgebreitet und vervollkommnet,

daß größere Werke gedruckt wurden. Man hatte nun das Mittel, wodurch die neu-gefundenen literarischen Schätze schnell und wohlfeil vervielfältiget werden konnten, überhaupt die wissenschaftliche Mittheilung und der literarische Verkehr erleichtert und befördert wurde.

Wundern wird man sich nicht, daß nun auch neue wissenschaftliche Anstalten ins Leben gerufen wurden, wodurch dieses wissenschaftliche Leben gepflegt und fortgebildet werden sollte. In unseren Abschnitt fällt (vergl. S. 349) die Stiftung der Universitäten zu Greifswalde 1456, zu Ingolstadt 1459, zu Basel 1460, zu Tübingen 1477, zu Upsala 1477, zu Copenhagen 1479, zu Wittenberg 1506, zu Frankfurt a. d. O. 1506. Aus der Stiftung dieser Anstalten gieng der für diese Zeit so bedeutende Gewinn hervor, daß durch das Daseyn so vieler von einander unabhängiger gelehrter Institute die Freiheit und Vielseitigkeit der wissenschaftlichen Bestrebungen gesichert und gefördert, ein edler Wetteifer angefacht und genährt wurde.

Aber die Gunst des Schicksals hatte sich noch nicht erschöpft. Gleichsam um die aufgeregten Geister zu warnen und zu bewahren, daß sie sich nicht in dem Interesse für die Vergangenheit und in dem gelehrten Studium derselben versenken und verlieren, und von der Wirklichkeit und Gegenwart abgewendet abermals eine einseitige und für das Leben unfruchtbare Richtung nehmen möchten, läßt das Schicksal alsbald die Entdeckung der neuen Welt (im Westen und Osten) folgen, ein Ereigniß, welches auf der einen Seite für die Kenntniß des Menschen, der Natur und der Erde außerordentlich bereichernd war, auf der anderen Seite die praktische Thätigkeit der Völker auf bisher ungewohnte Weise und in bisher ungewohntem Grade in Anspruch nahm, den Verkehr des Lebens vermehrte, und auf die Gestaltung der inneren und äußeren Verhältnisse der europäischen Staaten einen immer tiefer eingreifenden Einfluß hatte.

Der allgemeine Charakter dieses Abschnitts läßt sich zum Schlusse so bezeichnen:

Der Geist erwacht zum Bewußtseyn seiner bisherigen äußeren zeitlichen Abhängigkeit und Gebundenheit, und seiner wesentlichen inneren Freiheit; daher das Streben, inneres und äußeres Leben von den Fesseln des Mittelalters zu befreien;

außerordentliche Rührigkeit, Emsigkeit, Arbeitsamkeit, Erfindsamkeit, um verschiedenartige Beförderungsmittel für ein erneuertes geistiges Leben sich zu gewinnen und anzueignen, etwa wie nach einem einsamen, zurückgezogenen Winterleben mit dem Eintritte des Frühlings alle Kräfte sich regen, um in gegenseitiger Mittheilung, wechselseitigem Austausch von Erfahrungen, Gedanken und Planen gemeinsame Geschäfte zu unternehmen.

Uebrigens werden wir allerdings noch keine Arbeiten mit entschiedener wissenschaftlicher Richtung und in systematischer Form erwarten dürfen, wohl aber die Vorbereitungen und Anfänge solcher Arbeiten in mannigfaltiger Form und Absicht.

Die Männer, die zu Anfang unseres Abschnitts die Hauptrichtungen von dem Gang der Geschichte der Philosophie bezeichnen, sind

1. Wilhelm Occam, geb. in England, wurde ein Schüler des Duns Scotus, trat in den Franciscaner-Orden und lehrte seit dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts die Theologie zu Paris. Außerdem vertheidigte er die Rechte der fürstlichen Gewalt gegen die Päbste. Er starb 1347 zu München. Man gab ihm die Beinamen: Doctor invincibilis, singularis et venerabilis inceptor.

2. Raimund von Sabunde, geb. in Barcelona, lehrte in der ersten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts die Medicin, Philosophie und Theologie zu Paris.

3. Johann Gerson, geb. 1363 zu Gerson oder Jerson, in der Nähe von Rheims; sein wahrer Geschlechtsname ist Charlier. Er starb als Kanzler der Universität zu Paris im Jahr 1429.

Von den späteren heben wir hier nur

4. Johann Reuchlin (Capnio) heraus, um etwas ausführlichere Nachricht von ihm zu geben.

Derselbe wurde geboren a. 1455 zu Pforzheim, hatte das Glück, mit den Söhnen des damaligen Markgrafen von Baden unterrichtet zu werden. In Gesellschaft derselben machte er dann 1473 eine Reise nach Paris, wo er die griechische und von Johann Lapidanus, einem Deutschen, Lehrer der Theologie zu Paris, auch die ebräische Sprache lernte, und die aristotelische Philosophie aus den Quellen studirte. Diese Studien setzte er

dann a. 1475 in Basel fort, wo er das erste lateinische Wörterbuch in Deutschland unter dem Titel: Vocabularius breviloquus schrieb, auch Unterricht in der griechischen Sprache und in der Philosophie nach den Schriften des Aristoteles gab.

Der Neid vertrieb ihn, er gieng nach Frankreich, studirte die Rechtsgelehrsamkeit in Orleans und Poitiers, und erhielt darin den Doctorsgrad auf der Tübinger Universität, wo er den 9. December 1481 inscribirte.

Durch deutsche Edelleute, die er in Frankreich unterrichtet hatte, wurde er mit dem Grafen von Württemberg Eberhard im Bart bekannt, der ihn a. 1482 auf einer Reise nach Italien als Secretär mitnahm.

Auf dieser Reise schon lernte er mehrere Gelehrte kennen; auf einer zweiten Reise nach Italien besuchte er zu Florenz den Grafen Johannes Picus, der ihm die erste Liebe zur orientalischen Literatur einflößte und Sehnsucht nach der Kenntniß der Cabbala erweckte. Diese Sehnsucht mehrte sich durch die Bekanntschaft, die er mit dem jüdischen Leibarzt des Kaisers Friedrich III. machte. Dieser brachte ihn in der Kenntniß des Ebräischen soweit, daß er die cabbalistischen Lehren aus der Quelle studiren konnte. Ihm hat man es vornehmlich zu verdanken, daß der Plan, den die cöllnischen Theologen in Verbindung mit einem getauften Juden, Johann Pfefferkorn, ausführen wollten, die ganze jüdische Literatur, außer dem A. T., zu vernichten, und dadurch die allgemeine Bekehrung der Juden zum Christenthum zu erleichtern, vereitelt wurde.

Nach dem Tode des Herzogs, 24. Februar 1496, mußte Reuchlin, aus Furcht vor den Räthen des neuen Herzogs Eberhards des Jüngeren, flüchten; er gieng nach Heidelberg, kam nachher, nachdem Eberhard der Jüngere der Regierung entsetzt worden war, wieder (a. 1499) zurück, wurde 1502 schwäbischer Bundesrichter, und blieb in diesem Amte elf Jahre. Im Jahre 1519, in Folge der unter Ulrich eingebrochenen Unruhen, wanderte er nach Ingolstadt. Hier wurde er (1520) Lehrer der griechischen und ebräischen Sprache, erhielt bald einen Ruf nach Tübingen; folgte zwar demselben, starb aber schon 1522 zu Stuttgart. Durch seine Gelehrsamkeit und Freimüthigkeit erwarb er sich viele Freunde, unter denen Franz von Sickingen

der tapferste, Ulrich von Hutten der geistreichste und witzigste war. —

Die übrigen werden, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, später genannt werden.

II. Geschichte der Philosophie.

1. Wilhelm Occam.

Dieselbe beginnt mit Wilhelm Occam, der in zweierlei Hinsicht, in kirchlicher und wissenschaftlicher, nicht unpassend inceptor genannt wird.

Nachdem mancherlei mehr oder weniger subtile Versuche gemacht worden waren, den Streit und Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus auszugleichen und der Theorie des letzteren die nähere Bestimmung zu geben,* nahm Occam den Nominalismus wieder im Sinne des Johann Roscellin (S. 312) auf, indem er behauptete, das Allgemeine sey nur ein durch Abstraction entstandenes Gebild der Seele. Diese Ansicht hieng mit dem Fundamentalsatz seiner ganzen Erkenntnißlehre zusammen, daß alles Wissen und alle Wissenschaft von der Anschauung oder Wahrnehmung ausgehe. Man hat hier die erste offenbare Anregung des Empirismus. In Folge davon lehrte Occam, daß der Verstand allen Stoff zum Denken vermittelst der Sinne erhalte, daß in der Wahrnehmung allein die Gewißheit von der Realität eines Objectes liege, daß die (allgemeinen) Begriffe theils willkührlich seyen, theils nur als Zeichen für eine Mehrheit von Einzelnwesen Bedeutung haben, daß auch die Grundsätze aus der Erfahrung bald aus der einzelnen, bald durch Induction aus mehreren geschöpft seyen. Mit diesem Empirismus des Occam hängt dann seine skeptische Kritik in Beziehung auf Theologie und die Art und Weise zusammen, wie er die Psychologie behandelte.

In der ersteren Beziehung sagt er, das Daseyn Gottes sey weder an sich gewiß, noch könne es aus der Erfahrung evident erkannt werden, auch die Beweise geben keine Gewißheit, sondern

* Vergl. insbesondere die Nachrichten, die Johann von Salisbury in seinem Metalogicus Lib. II. Cap. 17 ff. giebt.

nur Wahrscheinlichkeit, und das Daseyn Gottes sey demnach ein Glaubensartikel.

In der Psychologie behauptete er, die Fragen über das Wesen der Seele, ob es immateriell, untheilbar und unzerstörbar sey, lassen sich nicht entscheiden; was wir allein haben, sey das Bewußtseyn unseres Denkens und Wollens. In der Lehre von den Vermögen der Seele bestreitet er hauptsächlich die Trennung der verschiedenen Vermögen, als wirklich von einander verschiedener Kräfte, indem er darauf hinweist, daß es nur verschiedene, durch verschiedene Verhältnisse und Beziehungen bedingte Thätigkeiten eines und desselben Prinzipes seyen. Insbesondere bestritt er die gewöhnliche Ansicht von der Genesis der sinnlichen Wahrnehmung.

Neben manchen Gegnern hatte er viele Anhänger, und die Parthei der Nominalisten war nun die stärkere. Sie waren als solche (wie schon früher S. 315 ausgeführt wurde) Gegner der scholastischen Philosophie und bildeten den aufgeklärteren Theil der philosophischen Theologen. Es ergiengen daher mehreremal im vierzehnten Jahrhundert (1339, 1340) und dann zu Anfang des fünfzehnten (1409) von dem Pabste und der Pariser Universität Decrete gegen den Nominalismus und seine Anhänger. Die Lehrer und die Studirenden mußten sich eidlich verpflichten, die Schriften der Nominalisten weder privatim noch öffentlich zu lesen; die Schriften selbst wurden, wo man sie fand, hinweggenommen, verbrannt oder wenigstens an Ketten gelegt. Ein solches Verbot ergieng in Paris noch 1473, wurde aber 1481 zurückgenommen. Neben diesem Gegensatz zwischen Realisten und Nominalisten ist eine bemerkenswerthe Erscheinung die natürliche Theologie des

2. Raimund von Sabunde.

Sein Werk hat den Titel: Theologia naturalis sive liber creaturarum. Die Hauptgedanken desselben möchten etwa folgende seyn:

Der Mensch hat von Gott zwei Bücher erhalten, das Buch der Geschöpfe oder der Natur, und das Buch der Offenbarung oder der h. Schrift, welche zwei Bücher, weil sie einen und denselben Urheber haben, einander ihrem Inhalt nach nicht wider-

sprechen können. In dem ersteren Buche, das dem Menschen ursprünglich bei der Schöpfung gegeben wurde, ist jedes Geschöpf ein vom Finger Gottes geschriebener Buchstabe, so daß vermittelst der Zusammensetzung dieser Buchstaben der Mensch die ihm unentbehrlichen Erkenntnisse gewinnen kann. Dieses Buch ist allgemein für Alle, es kann nicht vertilgt, auch nicht verfälscht werden. Aber doch kann kein Mensch in demselben lesen und aus demselben weise werden, wenn er nicht von der Erbsünde gereiniget und von Gott erleuchtet ist. Ebendeßhalb gab Gott dem Menschen, weil er erblindet war, auch das zweite Buch. Dieses ist aber freilich nicht für Alle, sofern nur die Kleriker darin lesen können; auch ist es der Verfälschung, dem unrichtigen Verständniß, der falschen Auslegung ausgesetzt. — Indem Raimund das Verhältniß dieser zwei Bücher zu einander auf solche Weise bestimmt, ist man zweifelhaft, ob er von der darin liegenden Inconsequenz ein Bewußtseyn gehabt, oder der allgemein herrschenden Ansicht zu lieb diese Inconsequenz sich mit Bewußtseyn erlaubt habe.

Indessen erklärt er das Buch der Natur wirklich, um daraus die Erleuchtung des Verstandes und die Belebung des Willens zum Guten zu schöpfen. Er macht darauf aufmerksam, daß in der Natur eine Stufenleiter der Wesen ist und vergleicht dann den Menschen mit allen übrigen Creaturen, um auf diesem Wege den Menschen und vom Menschen aus Gott zu erkennen. Die Stufenleiter der Wesen ist aber folgende:

Einige Wesen *sind*, andere sind und *leben*, andere sind und leben und *empfinden*, andere endlich sind, leben, empfinden und *denken*. Dieß ist die höchste Stufe, denn über dem Denken, welches Vernunft und freien Willen in sich begreift, ist nichts Höheres. Auf dieser höchsten Stufe der Creaturen steht der Mensch, der Alles, was den Dingen auf den niedrigeren Stufen zukommt, harmonisch in sich vereiniget. Da jedoch der Mensch ebensowenig sich selbst, als einem anderen Dinge sein Wesen gegeben hat, überhaupt kein Wesen sich selbst begränzen und abmessen kann; so muß ein höheres Wesen seyn, welches allen Dingen ihr Maaß und ihren Grad bestimmt hat und alle auf der unveränderlichen Stufe ihres Wesens erhält. Dieses Wesen ist das erste (absolute) Seyn und hieraus folgen alle übrigen

Bestimmungen. Nämlich das Seyn Gottes ist von dem Nicht=seyn oder von dem Nichts unendlich entfernt, schließt das Nicht=seyn (absolute) aus; er hat Alles, was er hat, ohne Maaß, Gränze und Schranke; er ist das absolut=vollkommene Wesen, als solches einfach, unveränderlich, ewig. Er ist Einer; denn besser, stärker und würdiger ist es, nach der Einheit zu streben, als nach der Verschiedenheit und Mehrheit; denn das Streben nach der Einheit ist Streben nach dem Seyn, nach dem Guten, nach der Stärke und Erhaltung, das Streben nach der Verschieden=heit und Mehrheit hingegen ein Streben nach dem Nichtseyn, nach dem Uebel und der Theilung, nach der Schwäche und Zerstörung.

Was das Verhältniß Gottes zu der Welt betrifft, so sucht Raimund die zwei Sätze zu vereinigen, daß Alles aus Gott, als dem absolut=vollkommenen Wesen, ist, und Gott alle Dinge aus Nichts hervorgebracht hat.

Gott hat aber die Welt hervorgebracht, nicht als wenn er der Welt bedürfte, sondern damit das vollkommene, mangellose Seyn, ohne sich zu mindern, einem Anderen außer ihm sich mit=theile, daß das erschaffene Seyn an dem ewigen Seyn Theil nehme, mit dem unveränderlichen vereiniget und in ihm voll=kommen werde, und so die Güte des vollkommensten und besten Wesens sich offenbare.

Mit dieser Lehre von der Weltschöpfung verbindet Raimund den Versuch, die Trinität philosophisch zu begreifen.

Die Schöpfung der Welt, sagt er, ist ein künstlerisches Produciren Gottes, sofern die Dinge nicht realiter in Gott, auch nicht ihm wesentlich gleich sind. Wie aber bei dem Menschen außer dem künstlerischen Produciren auch ein natürliches ist, wodurch er aus seinem eigenen Wesen ein ihm gleiches hervor=bringt, so muß bei Gott ein solches natürliches Produciren seyn, wodurch er aus sich selbst sich selbst hervorbringt, und ebendiese Production ist die wesentliche, ursprüngliche, eigenthümlich=innere. Dieselbe ist aber von zweierlei Art, die eine durch den Verstand, die andere durch den freien Willen; durch die erste wird der Sohn als das Ebenbild Gottes erzeugt, durch die andere der h. Geist als die Liebe, die aus der Selbstanschauung entspringt und (insofern) vom Vater und vom Sohne ausgeht.

Mit dieser natürlichen Theologie steht die ethische Lehre des

Raimund in der genauesten Verbindung, und mit dieser wieder die Lehre von Gott und die von der Unsterblichkeit.

Weil nämlich mit dem Verdienste Belohnung und mit der Schuld Strafe nothwendig zusammenhängt, der Mensch aber sich selbst weder belohnen noch bestrafen kann; so muß ein höheres Wesen seyn, das ihn den Handlungen gemäß belohnt und bestraft; sonst wären diese und damit das ganze Universum zwecklos, sofern der Mensch das Hauptglied und der Zweck der übrigen Schöpfung ist. Dieses höhere Wesen muß alle Handlungen der Menschen, auch ihre geheimsten Gedanken und Wünsche in Einer Klarheit und Vollständigkeit erkennen, sein Wissen muß also unendlich seyn, ebenso seine Gerechtigkeit, um nur nach Schuld und Verdienst urtheilen, endlich seine Macht, um die Urtheile vollziehen zu können. Da ferner der Mensch die Belohnungen und Strafen, die er durch seine Handlungen verdient, während dieses Lebens nicht vollständig erhält, mit dem Tode aber Schuld und Verdienst nicht aufhören; so folgt daraus die Unsterblichkeit.

In der Lehre von der Tugend und den Pflichten geht Raimund davon aus, daß der Mensch Alles von Gott empfangen hat, und daher auch das Beste und Edelste, was er von sich selbst geben kann, zurückzuerstatten verbunden ist. Dieses Edelste und Beste, was der Mensch mit voller Freiheit geben kann, ist die Liebe Gottes, die nach der Aehnlichkeit und Vereinigung mit Gott strebt und die Liebe anderer Menschen zur Folge hat.

Dieses System des Raimund ist insofern höchst interessant und geschichtlich merkwürdig, als es ein Versuch ist, die christliche Religion (und zwar, wie sie in den kirchlichen Dogmen aufgefaßt ist) rein aus Prinzipien der Vernunft zu deduciren und darauf zu gründen, also die vollkommene Identität der reinen Vernunft-Religion und der positiven christlichen Religion, also der Vernunft und der Offenbarung nachzuweisen. Damit ist Raimund noch über die Aufgabe, welche selbst die liberalsten Scholastiker sich gesetzt hatten, weit hinausgegangen, und hat sozusagen einen Gedanken anticipirt, der erst in viel späterer Zeit sich mit der vollen Klarheit und Entschiedenheit geltend zu machen versuchte.

Eine dritte merkwürdige Erscheinung ist auch in diesem Abschnitt der Mysticismus. Es gehören demselben ausgezeichnete

Männer an: Johannes Tauler, ein Dominikaner, zu Cöln, nachher zu Straßburg, gestorben 1361, welcher theils durch Schriften, theils durch Predigten mächtig auf sein Zeitalter wirkte; eine Ausgabe seiner Predigten im unveränderten Text erschien in Frankfurt a. M. 1827; Heinrich Suso, gleichfalls ein Dominikaner, geboren zu Constanz und gestorben zu Ulm a. 1365 (vergleiche: Heinrich Suso's Leben und Schriften, von Melchior Diepenbrock, mit einer Einleitung von J. Görres, Regensburg 1829); endlich Thomas Hamerken oder Malleolus, gewöhnlich: Thomas von Kempen, nach seinem Geburtsort, Kempen, einem Städtchen in der Nähe von Cöln, geboren 1380, gestorben 1471; ihm wird die immer noch beliebte Schrift: de Imitatione Christi zugeschrieben.* Ein neues, eigenthümliches Verdienst um den Mysticismus erwarb sich aber

3. Johann Gerson,

insofern er das Wesen des Mysticismus, seinen Grund und sein Verhältniß zur Speculation philosophisch, zunächst psychologisch zu begreifen suchte, hauptsächlich in seinen Considerationes de mystica theologia (vergl. S. 354).

Die mystische Theologie (Gotteslehre) gründet sich auf innere Erfahrungen und Wahrnehmungen, welche fromme Seelen haben, und ist insofern Philosophie, weil jede aus Erfahrung geschöpfte Wissenschaft Philosophie ist, und zwar die wahre Philosophie, weil die inneren Erfahrungen in Absicht auf ihren Gegenstand und ihre Gewißheit vollkommener sind, als die äußeren. Ebendeßhalb bedarf es, um das Wesen der mystischen Theologie deutlich einzusehen, einer gründlichen Erkenntniß der menschlichen Seele und ihrer verschiedenen Wirkungen.

* Nach einer anderen erst in der neusten Zeit aufgestellten Ansicht ist er aber nicht der Verfasser, sondern nur der Abschreiber. Der Verfasser vielmehr der Mönch Johann Gerson aus Cabanaco, und das Buch zwischen 1220—1240 schon zu Vercelli, wohin damals die Universität von Padua verlegt war, für die Novizen geschrieben. Vergl. Lanjuinais und Mr. de Gregory, Codex de Advocatis sæculi XIII., de imitatione Christi et contemptu mundi omniumque ejus vanitatum libri IV., fideliter expressus cum notis et variis lectionibus. Paris 1833. Vergl. auch: Michelet, Histoire de France und Histoire de l'Imitation de Jésus-Christ et son véritable Auteur par le Chevalier de Gregory. Paris 1843.

Zu dem Ende unterscheidet Gerson das Erkenntniß- und das Begehrungs-Vermögen und in jedem drei Stufen der Thätigkeit.

In jenem ist die unterste Stufe das sinnliche Erkenntniß-vermögen, welches die sinnlichen Dinge zum Gegenstand hat und sowohl eines äußeren als eines inneren körperlichen Organes bedarf. Die zweite Stufe nimmt die Vernunft ein, welche aus Vordersätzen Schlußsätze ableitet und aus dem Sinnlichen das Unsinnliche erkennt, ohne eines körperlichen Organes zu bedürfen. Endlich auf der dritten Stufe steht das einfache Denkvermögen, d. h. diejenige Erkenntnißkraft, welche unmittelbar von Gott ein gewisses Licht aufnimmt, in welchem und durch welches die ersten Prinzipien als wahr gewußt werden, sobald man nur die Worte versteht, simplex intelligentia.

Diesen drei Stufen der Erkenntniß entsprechen drei Stufen des Begehrens, nämlich das sinnliche Begehren, welches durch die sinnlichen Empfindungen und Anschauungen erregt wird und derselben entspricht; sodann das vernünftige Begehren, welches durch die vernünftige Erkenntniß bewegt wird; endlich diejenige begehrende Kraft der Seele, welche unmittelbar von Gott die Hinneigung zum Guten aufnimmt, und hiedurch bestimmt wird, der Bewegung des Guten zu folgen, sobald es von der simplex intelligentia erkannt ist (synteresis). Diese Synteresis entspricht also der simplex intelligentia. Gerson nennt sie auch die praktische Fertigkeit der Prinzipien, den Funken der Intelligenz, wodurch das vernünftige Wesen zur Liebe des Guten erwärmt wird, den natürlichen Trieb zum Guten, den unvertilgbaren Instinkt, den höchsten Himmel in der Begehrungskraft.

Die mystische Theologie ist nun diejenige, die sich auf die simplex intelligentia und die derselben entsprechende Synteresis gründet, die speculative gründet sich auf die Vernunft, das Vermögen der Schlüsse (vermittelte Erkenntniß). Jene kann jeder Glaubige haben, diese nur der gelehrte (wissenschaftlich-gebildete); die speculative kann dem Laster dienen, die mystische nicht, oder nur zufälliger Weise, die speculative beunruhiget, die mystische befestiget uns in Gott und führt uns aus dem stürmischen Meere der sinnlichen Begierden an das feste Ufer der Ewigkeit. Dieses geschieht vermittelst der Liebe und des Gebets. Die Liebe beschreibt Gerson so: Sie reißt zu dem Geliebten hin (raptus),

bewirkt dadurch Entzückung und Einigung mit dem Geliebten. Jene Hinreißung besteht darin, daß die höchste Kraft über die unteren Kräfte erhoben wird, sodaß die Wirkungen dieser geschwächt werden oder gar erlöschen; die Entzückung findet Statt, wenn die höchsten Kräfte so allein thätig sind, daß weder Vernunft noch Einbildungskraft, noch äußere Sinne, ja bisweilen nicht einmal die natürlichen ernährenden und bewegenden Kräfte in ihre eigenthümlichen Wirkungen heraustreten können. Endlich die Vereinigung des Gemüthes mit Gott ist eine Umwandlung in der Art, daß, gleichwie die Wärme gleichartige Dinge mit einander vereiniget und ungleichartige von einander trennt, ebenso die Liebe das Geistige und Göttliche im Menschen von dem Körperlichen und Irdischen absondert und mit Gott, dem Geiste, verbindet. Ja diese Verwandlung betrifft auch den Körper, indem der Gott ähnlich gewordene Geist denselben vergeistiget. Die nämlichen Wirkungen, wie die Liebe, hat auch das Gebet.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der theologia mystica des Gerson, die ein interessantes Seitenstück zu der theologia naturalis des Raimund von Sabunde bildet, wie beide mit einander ein interessantes Seitenstück zu dem Empirismus des Wilhelm Occam sind. In jeder dieser drei Erscheinungen drückt sich auf eigenthümliche Weise ein Streben des Geistes nach Emanzipation von demjenigen aus, wodurch er sich bisher gebunden und beherrscht fühlte oder wußte, und merkwürdig ist es, daß das bisher herrschende Prinzip sich noch am ehesten mit dem Empirismus aussöhnen konnte, wenn es sich entschließen wollte, in der bescheidenen Form des Glaubens im Unterschied von dem Wissen aufzutreten. Die theologia naturalis bedurfte zwar noch der Natur, des Endlichen, um sich an demselben und vermittelst desselben zum Gedanken und zur Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge zu erheben, aber nicht einer anderen äußeren, objectiven Offenbarung, und rühmte sich dabei doch der vollkommenen Identität mit der christlichen Lehre; die theologia mystica endlich glaubte sogar jene Vermittlung entbehren zu können, sofern sie in dem Geiste ein Verhältniß und eine Kraft erkannte, wodurch er fähig sey, von seiner eigenen Innerlichkeit aus und mit derselben unmittelbar Gott und das Göttliche zu ergreifen.

Auch diese drei Erscheinungen deuten auf einen nahen Uebergang des Geistes in ein neues Stadium der Entwicklung.

Gehen wir nun zum fünfzehnten Jahrhundert fort, so wird es nothwendig, die verschiedenen Bestrebungen unter allgemeine Gesichtspunkte zu ordnen, und wir erwähnen zuerst

4. Die Restauration der Philologie,

und verstehen darunter zunächst die Restauration des Studiums der römischen und griechischen Sprache und Literatur; von den orientalischen Studien wird später die Rede seyn.

Schon im vierzehnten Jahrhundert wurde, nicht ohne Anregung griechischer Gelehrten, das Studium der alten klassischen Literatur in Italien neu belebt. Mit Beispiel und Aufmunterung giengen die zwei großen Dichter voran,

Petrarca (1304—1374) und Boccaccio (1313—1375), der einen Griechen, Leontios Pilatos aus Thessalonich, zum Lehrer hatte;

Petrarca, Verfasser mehrerer lateinischer Schriften philosophischen und historischen Inhalts, wußte zuerst die Werke des Cicero so vollständig zu sammeln, wie wir sie bis auf die neuesten Entdeckungen hatten.

Boccaccio hinterließ gleichfalls mehrere lateinische Werke, darunter eines über griechische und römische Mythologie unter dem Titel: Genealogiae Deorum Lib. XV.

Zu Ende des vierzehnten Jahrhunderts (1387) kam der Grieche Manuel Chrysoloras (geboren zu Constantinopel, gestorben 1415 in Constanz) als Gesandter des griechischen Kaisers nach Rom und lehrte (von 1395 an) in verschiedenen Städten, Venedig, Florenz, Rom die griechische Sprache, gab unter dem Titel: Erotemata grammatica eine griechische Grammatik heraus, die nachher Reuchlin und Erasmus bei ihrem Unterricht gebrauchten, und bildete viele ausgezeichnete gelehrte Männer.

Unter seinen Schülern war namentlich Gregorius Tipheras, der a. 1458 mit Hermonymos von Sparta und Andronikos von Thessalonich nach Paris kam und da Unterricht in der griechischen Sprache ertheilte. Von diesen lernte Reuchlin das Griechische.

An ihn reihen sich an

Johannes Argyropylos, der zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts von Constantinopel nach Italien kam, an mehreren Orten, namentlich zu Padua, Florenz und Rom Lehrer der griechischen Sprache wurde, und als solcher die Schriften des Aristoteles, auch griechische Redner und Geschichtschreiber, namentlich den Thucydides erklärte. In Rom hörte Reuchlin die ebengenannten Vorlesungen.

Georgius Gemistus Plethon, der a. 1438 nach Florenz kam, hier dem Cosmus von Medici die Liebe zur platonischen Philosophie einflößte, und ihn veranlaßte, die platonische Akademie zu stiften. Hiedurch und besonders auch noch durch sein griechisch-geschriebenes Buch über den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Philosophie, erregte er allgemeine Theilnahme für den Platon und die Streitigkeiten, welche bald zum Theil in heftiger Art zwischen den Verehrern des Platon und denen des Aristoteles geführt wurden.

Auf Seite der ersteren stand

der Cardinal Bessarion, der a. 1438 nach Florenz kam, eine schöne Bibliothek griechischer Handschriften sammelte, die er dem Freistaat Venedig zum Geschenk machte, auch sich durch Uebersetzungen griechischer Werke einen Namen machte.

Für den Aristoteles dagegen waren

Georg von Trapezunt, der an verschiedenen Orten Italiens die griechische Sprache lehrte († 1484), und

Theodor von Gaza, der eine griechische Grammatik schrieb und Lehrer des Rudolph Agricola war.

Mit den Griechen wetteiferten bald die Italiener theils im Aufsuchen und Sammeln von Handschriften griechischer und römischer Werke, theils in den philologischen Studien. In der ersten Beziehung war Poggio Bracciolini am glücklichsten, der während der Kirchenversammlung zu Constanz (1414) in dem Kloster St. Gallen in einem finsteren Thurm die Werke des Quintilian, Lucretius, Vitruvius und viele andere fand. Italiener reisten auch nach Griechenland, um dort griechische Handschriften aufzusuchen. Durch philologische Studien zeichneten sich Johannes von Ravenna mit seinen Schülern aus, ferner Franz Filelfo, Hermolaus Barbarus, ein Venetianer (1454—1493), Angelus Politianus u. s. f.

Der gelehrte und freimüthige Laurentius Valla, ein Römer, machte von seinen ausgezeichneten philologischen und historischen Kenntnissen eine sehr wichtige Anwendung für Erklärung des N. T. und Reinigung der Kirchengeschichte von mancherlei Irrthümern.

Unter den Deutschen regte sich bald derselbe Eifer für Wiederherstellung der philologischen und wissenschaftlichen Studien überhaupt.

Die merkwürdigsten Männer sind

Rudolph Agricola oder Husmann (geb. 1442 in einem Dorfe bei Gröningen in den Niederlanden), studirte zuerst in Deutschland, sodann in Italien Philologie und Philosophie, sammelte bedeutende literarische Schätze und lehrte dann a. 1483 die alte Literatur in Heidelberg.

Ein Schüler von ihm war Hermann von dem Busche; derselbe reiste auf den deutschen Universitäten umher und erklärte überall mit vielem Beifall in öffentlichen Vorlesungen alte Dichter, Geschichtschreiber und Redner; auch durch Schriften trug er viel dazu bei, die Liebe zur klassischen Literatur unter den Deutschen anzufeuern.

Johann Reuchlin, dessen bereits S. 354 ausführliche Erwähnung geschehen ist und noch einmal geschehen wird. Hier mußte er als einer der gelehrtesten, gründlichsten und geschmackvollsten Philologen seiner Zeit genannt werden.

An diese Deutschen schließt sich

Erasmus an, geb. zu Rotterdam 1467. Er bildete sich in seinem Vaterlande, Frankreich, Italien und England, hielt sich später meistens zu Basel auf, um daselbst seine Schriften drucken zu lassen. Mit außerordentlichen Sprachkenntnissen ausgerüstet, drang er auf die Verbesserung der Wissenschaften; deckte die Mängel und Gebrechen der Kirche an Haupt und Gliedern auf, und erwarb sich ganz besondere Verdienste um die Kritik und Erklärung des N. T.

Auf ähnliche Weise wirkten in allen Ländern andere Männer.

Soviel von den bedeutendsten Restauratoren der classischen Philologie.

Diese Restauration der Philologie hatte fast zur nothwendigen Folge

5. Die Restauration der griechischen Philosophie,

d. h. Bemühungen, Systeme der alten griechischen Philosophie zu erneuern, und zwar

a) die aristotelische Philosophie.

Die Anhänger derselben theilten sich in zwei Partheien, sogenannte Averrhoisten, d. h. solche, die dem arabischen Uebersetzer und Commentator des Aristoteles, Averrhoes (zu Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrh.) folgten, und sogenannte Alexandristen, die den Alexander Aphrodisiäus (zu Ende des zweiten Jahrh.) zum Führer wählten. Die reinere aristotelische Philosophie suchte Petrus Pomponatius wiederherzustellen. Seine Schriften: De immortalitate animi, de Fato, de libero arbitrio, de praedestinatione et providentia Dei beschäftigten die Zeitgenossen sehr lebhaft.

Aber auch

b) die platonische Philosophie

hatte ihre Verehrer.

Nach dem schon genannten Griechen, Plethо, war am berühmtesten Marsilius Ficinus, ein geborner Florentiner, 1433 bis 1499.

Er übersetzte die Werke des Platon, Plotin, Jamblich und Proclus ins Lateinische, und schon dieß deutet darauf hin, daß es ihm nicht sowohl um Wiedereinführung der reinen platonischen Lehre, als vielmehr um eine aus platonischer und alexandrinischer Lehre gemischte Philosophie zu thun war, welche sich nach seiner Ansicht am leichtesten mit der christlichen Lehre vereinigen ließ.

Endlich darf nicht übergangen werden

6. die Restauration orientalischer Studien.

Wenn bei den Gelehrten des Mittelalters die Kenntniß des Griechischen etwas gar nicht Gewöhnliches war, so die Kenntniß des Ebräischen eine große Seltenheit. Erst in unserem Zeitabschnitt erwachte auch hiefür ein allgemeineres, lebhafteres Interesse und damit hiengen cabbalistische Studien zusammen.

Wie die Christen zur Kenntniß der Cabbala gelangten, ist S. 339 schon erzählt worden. In unserem Abschnitt wurde die

Aufmerksamkeit hauptsächlich durch den Umstand auf sie hingelenkt, daß die Anhänger der platonischen Philosophie der von den Kirchenvätern angenommenen Ansicht beipflichteten, wornach Platon seine Weisheit aus den jüdischen Religionsschriften geschöpft haben soll. Dieser Ansicht gemäß legten sie sich eifrig auf das Studium der ebräischen Sprache und Literatur, und gewannen insbesondere für die Cabbala eine große Verehrung. Diese Tendenz hatte besonders Johann Pico, Herr von Mirandula u. s. w., geboren 1463, gestorben 1494. Von diesem gieng sie auf Reuchlin (s. S. 355) über, welcher durch zwei Schriften: De verbo mirifico Lib. III. Basel 1494 und De arte cabbalistica Lib. III. Hag. 1517, 1530 am meisten dazu beitrug, diese Studien in Deutschland zu verbreiten, wo sie von nun an auch ihren Hauptsitz hatten. Auch bei Reuchlin gieng die Neigung zur Cabbala von dem Bestreben aus, die pythagoreische und platonische Philosophie wiederherzustellen; denn auch er huldigte der Meinung, daß diese Systeme der Philosophie ein Ausfluß des Judenthums seyen, und hoffte daher in der Cabbala den Schlüssel zu denselben zu finden.

Damit glauben wir das Wichtigste aus der Geschichte der Philosophie dieses Abschnitts angeführt zu haben, und gehen nun zur

III. Schlußbetrachtung.

Dieselbe hat die Folgen ins Auge zu fassen, welche aus der bereits dargestellten Restauration der Philologie (im weiteren Sinne) und der alten Philosophie hervorgiengen, indem sie ebendamit in die Geschichte des folgenden Abschnitts hinüberleitet.

Sehen wir nun von den äußeren Bedingungen und Verhältnissen ab, so bleibt der sehr bedeutende Umstand übrig, daß die Elemente des wissenschaftlichen Lebens, die bisher an einander und durch einander gebunden waren und in diesem Verhältnisse weder zu einer vollständigen und reinen Entwicklung für sich, noch zu einer tiefer eindringenden Wechselwirkung mit einander gelangen konnten, jetzt auseinander traten. Diese Elemente waren kirchlich-dogmatische Theologie und griechisch-römische Philosophie. Die letztere war viele Jahrhunderte lang im Allgemeinen und

Wesentlichen der ersteren untergeordnet und von der ersteren abhängig — gleichsam als Werkzeug ihr dienend. In diesem Verhältnisse konnte sie aber nur solange bleiben, als sich die Kenntniß derselben in dem beschränkten und armseligen Zustand befand, den wir kennen gelernt haben. Sobald sie in ihrem ganzen Umfang und in ihrer eigenthümlichen Gestalt, entkleidet von fremdem Gewande, sich der Anschauung und dem Studium darbot, mußte anerkannt werden, daß sie einen Werth für sich habe, d. h. ohne Beziehung auf christliche Religion und Theologie. Anfangs behandelte man sie allerdings blos als Gegenstand historischer Studien; man interpretirte die alten Philosophen, gab sich Mühe, ihre wissenschaftlichen Theorieen herauszufinden, darzustellen und wohl auch wieder geltend zu machen. Allein bald mußte man, besonders im Gegensatz gegen die kirchlich-dogmatische Theologie, zu dem Bewußtseyn kommen, daß die Systeme griechisch-römischer Philosophie die Repräsentanten des sogenannten natürlichen Verstandes und der sogenannten natürlichen Vernunft seyen, wie diese sich in früheren Zeiten vermittelst der Sprache in der Form der Wissenschaft entwickelt und ausgebildet haben. Hieran knüpfte sich unwillkührlich die klare oder zuerst nur dunkle Ueberzeugung, daß die Entwicklung jenes Verstandes und jener Vernunft mit jenen Systemen des Alterthums nicht abgeschlossen seyn könne; und diese Ueberzeugung gieng ebenso unwillkührlich in das Streben über, dem natürlichen Verstand und der natürlichen Vernunft auch fernerhin ihre Entwicklung zu geben oder nur zu gewähren.

Wenn dieses an sich schon eine bedeutende, tief eindringende Wendung des wissenschaftlichen Lebens war; so wurde sie es noch mehr vermöge der Rückwirkung auf das andere Element. Die Urkunden der kirchlich-dogmatischen Theologie sind in eben den Sprachen verfaßt, deren gründliches Studium nun begann. Es konnte demnach nicht anders geschehen, als daß man die neuen Sprachkenntnisse auch auf diese Quellen der Theologie anwendete; und hier machte man nun eine ähnliche Entdeckung, wie auf dem Gebiete der Philosophie. Hatte man sich zu nicht geringem Erstaunen überzeugt, daß in den Schriften des Aristoteles etwas ganz anderes enthalten sey, als in den Uebersetzungen und Commentarien, die im Gebrauch waren, vorlag, daß diese

durch mancherlei Fehler und Irrthümer entstellt seyen, daß es sich mit der griechisch-römischen Philosophie und Literatur überhaupt ganz anders verhalte, als man bisher sich vorgestellt und gewähnt hatte; so überzeugte man sich ebenso, daß in der kirchlich-dogmatischen Theologie der Sinn und Inhalt des A. und N. Testaments, ja selbst der späteren Schriften und Dokumente auf vielfache Weise verfehlt und entstellt sey.

Man fieng also nun auch hier an, mit den Waffen der gründlichen Sprachkunde und des prüfenden Verstandes zu läutern und aufzuräumen. Die Autorität des Bestehenden war erschüttert, und es blieb, nachdem man alles Fremdartige entfernt hatte, der Begriff einer geschichtlichen und individuellen außerordentlichen Offenbarung Gottes übrig.

So traten, wie gesagt, die Elemente, die bisher gebunden gewesen waren, aus einander und stellten sich zuletzt in den Gegensätzen von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und geschichtlichem Glauben dar. Das Verhältniß zwischen diesen zwei Gegensätzen schien nun freilich im Wesentlichen dasselbe zu seyn und bleiben zu können, wie es bisher gewesen war, so nämlich — daß die Vernunft und Philosophie die höhere Autorität der Offenbarung und des Glaubens anzuerkennen und sich derselben zu unterwerfen habe. Allein es hatte sich doch sehr verändert: Einmal hatte sich nun die Vernunft und Philosophie entschieden emancipirt, ein eigenes, der christlichen Offenbarung sogar geschichtlich vorangegangenes Gebiet gewonnen, auf welchem sich Erscheinungen darboten, die ebenso groß an Umfang, als reich und bedeutungsvoll an Inhalt waren; der Lust, auf diesem Gebiete zu verweilen und es fernerhin anzubauen, gab man sich um so unbedenklicher hin, da man das andere Gebiet, nachdem es ausgeschieden worden war, in seinem Werth für sich fortbestehen lassen konnte; für's andere hatte Verstand und Vernunft nun einmal das Geschäft übernommen, dasjenige, was für göttlich-beglaubigte Religion galt, zu beleuchten, zu prüfen und zu läutern — und so hatte die Philosophie nicht nur Unabhängigkeit und Selbstständigkeit gewonnen, sondern sie schien sogar eine gewisse Superiorität errungen zu haben.

Um sich in diesem neuen Verhältnisse festsetzen, um es behaupten zu können, dazu bedurfte es, was die äußeren Bedin-

gungen betrifft, der politischen und kirchlichen Freiheit, d. h. der Unabhängigkeit von äußerer Autorität und Beherrschung, und anlangend das Wissenschaftliche an sich eines gründlichen Studiums des menschlichen Geistes nach seinen Anlagen, Kräften und Beziehungen, einer hierauf gegründeten wahren und klaren wissenschaftlichen Methode (denn den bisherigen Wegweiser und Leiter hatte man verloren oder abgelehnt), endlich gründlicher geschichtlicher Studien, und der nothwendigen Vorkenntnisse für eine Natur-Philosophie, welche einen so wesentlichen Theil der gesammten Wissenschaft ausmacht, also umfassender und gründlicher mathematischer und physikalischer Kenntnisse; und gerade mit solchen Bestrebungen, Untersuchungen, Entdeckungen und Erfindungen eröffnet sich die Geschichte der Philosophie im folgenden Abschnitt.

Anhang zum Ersten Bande.

1. Literatur zur Geschichte der Philosophie.
2. Synchronistische Tabelle.

Literatur

zur Geschichte der Philosophie in der ersten Periode.

S. Karsten, Philosophorum veterum, praesertim qui ante Socratem floruerunt operum reliquiae. Amstelod. 1837.

L. Peller & H. Ritter, Historia philosophiae Graeco-Romanae e fontium locis contexta, 1838.

A. B. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. Bd. I. Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840.

N. J. Schwarz, Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne. Liège 1842.

H. Ritter, Geschichte der jonischen Philosophie. Berlin 1821.

F. Panzerbieter, de Diogenis Apolloniatae vita et scriptis. Meining. 1823.

F. Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia (Abh. d. k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1811. — In den philosophischen und vermischten Schriften Bd. II. Berlin 1838. S. 149.)

— — Herakleitos, der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten. (Museum der Alterthumswissenschaft B. I. St. 3. — In den philos. und vermischten Schriften Bd. II. Berlin 1838. S. 1.)

— — Ueber Anaximandros (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1812. — In den philos. u. verm. Schriften B. II. Berlin 1838. S. 171).

J. T. Hemsen, Anaxagoras Clazomenius, Götting. 1821.

E. Schaubach, Anaxagorae fragmenta. Lips. 1827.

F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii. Berol. 1839.

Fr. Breier, die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenä nach Aristoteles. Berlin 1840.

F. Schleiermacher, über das Verzeichniß der Schriften des Demokritos bei Diogenes Laertius (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1815. — Literarischer Nachlaß zur Philosophie. Bd. I. Berlin 1835. S. 293).

F. G. A. Mullachius, Democriti Abderitae operum fragmenta. Berol. 1843.

Jamblichus, de Vita Pythagorica ed. Kiesling. Lips. 1815.

H. Ritter, Geschichte der pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826.

E. Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der pythagoreischen Metaphysik, Jena 1827.

A. B. Krische, de Societatis a Pythagora conditae scopo politico Götting. 1830.

A. Böckh, Philolaus des Pythagoreers Lehren, Berlin 1819.

A. Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827.

Ch. A. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker (Rheinisches Museum für Philologie, Geschichte und griechische Philosophie, Jahr. II., 1828. Heft 2).

O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin 1840.

Chr. Aug. Brandis, Comment. Eleaticarum Prs. 1. Altona 1813.

G. G. Füllleborn, Xenophanes, ein Versuch (in seinen: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, St. 1. Nr. 3).

— — Fragmente aus Xenophanes Gedicht περι φυσεως (Beiträge u. s. w., Stück 7. Nr. 1).

— — Parmenides Fragmente gesammelt und erläutert (Beiträge St. 6 u. 7).

S. Karsten, Xenophanis Colophonii Carminum reliquiae. Brüssel 1830.

A. Peyron, Empedoclis et Parmenidis Fragmenta, Lips. 1810.

F. G. Sturz, Empedocles Agrigentinus. Lips. 1805.

H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles (Wolf's literarische Analecte St. IV.).

H. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates und Plato's Zeit. Stuttgart 1832.

H. E. Foss, de Gorgia Leontino, 1828.

F. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1815. — Philos. u. verm. Schriften Bd. II. Berlin 1838. S. 287).

G. Wiggers, Sokrates als Mensch, als Bürger und als Philosoph, 1807. 2te Aufl. 1811.

F. Delbrück, Sokrates 1819.

Chr. Brandis, zwei Abhandlungen in dem Rheinischen Museum für Jurisprudenz u. s. w. Jahrg. I. Heft 1 u. 2, 1827. u. Jahrg. II. Heft 1, 1828.

Heinsius, Sokrates nach dem Grade seiner Schuld zum Schutz gegen neuere Verunglimpfungen. Leipzig 1839.

J. W. Hanne, Sokrates als Genius der Humanität. Braunschweig 1841.

C. F. Baur, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus (Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1837. Heft 3).

J. H. E. O. Hummel, de theologia Socratis. Götting. 1839.

J. Did. van Hoëvell, de Xenophontis Philosophia. Groning. 1840.

A. Wendt, de philosophia cyrenaica. Götting. 1842.

Ph. G. v. Heusde, Characterismi Principum Philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis. Amstelod. 1839.

F. Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816.

J. Socher, über Platons Schriften, München 1820.

F. Schleiermacher, Platons Werke übersetzt (besonders die Einleitungen zu den Dialogen) Bd. I., 1. u. 2. Abth. Bd. II., 1. u. 2. Abth. Bd. III., 1. Abth. Berlin 1817—1828.

F. Delbrück, Platon. Eine Rede. 1819.

— — Vertheidigung Platos gegen einen Angriff auf seine Bürgertugend. Bonn 1828.

H. Richter, de Ideis Platonis, Lips. 1827.

Ph. G. van Heusde, Initia philosophiae Platonicae. Vol. I. et II. Traj. ad Rhen. 1827 et 1831.

A. Ruge, die Platonische Aesthetik. Halle 1833.

C. Ackermann, das Christliche in Plato und in der platonischen Philosophie. Hamburg 1835.

L. Ogienski, Perikles et Plato. Vratislaviae 1838.

Ed. Zeller, platonische Studien. Tübingen 1839.

F. A. Trendelenburg, Platonis de Ideis et Numeris doctrina.

J. A. Schwalbé, Platon, le Parménide traduit et expliqué. Paris et Leipzig 1841.

Schmidt, Platons Parmenides als dialektisches Kunstwerk dargestellt. Berlin 1821.

J. Bilharz, Ist Plato's Speculation Theismus? Carlsruhe et Freiburg 1842.

F. Kayser, de Crantore Academico. Heidelberg 1841.

F. N. Titze, de Aristoteles Operum serie et distinctione. Lips. et Prag 1826.

Chr. Brandis, über die Schicksale der aristotelischen Bücher (Rheinisches Museum u. s. w. Jahrg. I. 1827. Heft 3 u. 4).

Kopp, Nachtrag zu dieser Untersuchung (Ebendaselbst, Jahrg. III. 1829. Heft 1).

A. Stahr, Aristotelia. Halle. Th. I. 1830. II. 1832.

Jourdain, Forschungen über Alter und Ursprung der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, übersetzt von A. Stahr. Halle 1831.

A. Stahr, Aristoteles bei den Römern. Leipzig 1834.

Fr. Biese, die Philosophie des Aristoteles. Berlin, Bd. I. 1835. II. 1842.

C. L. Michelet, Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique. Paris et Leipzig 1836.

V. Ph. Gumposch, über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles. Leipzig 1839.

J. C. Glaser, die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode dargestellt. Berlin 1841.

F. A. Trendelenburg, Elementa Logices Aristotelicae. Berol. 1842.

— — Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik. Berlin 1842.

F. Schleiermacher, über die ethischen Werke des Aristoteles (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1817. — Literarischer Nachlaß. Zur Philosophie: Bd. I. 1835. S. 306).

— — Ueber die griechischen Scholien zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Abh. d. k. A. d. W. zu Berlin 1816. — Philos. u. verm. Schriften Bd. II. S. 309).

Schlosser, die Politik und Oekonomik des Aristoteles. Lübeck und Leipzig 1798.

Chr. Garve, die Ethik des Aristoteles übersetzt. Breslau 1798 bis 1802.

— — Die Politik des Aristoteles übersetzt. Breslau 1799.

C. H. Weiße, Aristoteles von der Seele und von der Welt. 1829.

— — die Physik des Aristoteles.

J. H. Deinhardt, der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles. 1840.

Voigt, Aristoteles über die Seele.

H. E. Foss, de Theophrasti notationibus morum. Halis Sax. 1834.

C. Nauwerk, de Stratone Lampsaceno philosopho. Berolini 1836.

J. C. Orelli, Epicuri fragmenta libb. II. et XI. De Natura — ex Hercul. eruta. Lips. 1818.

J. C. F. Meyer, Commentatio, in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparatur. Göttingen 1823.

Ch. Petersen, Philosophiæ Chrysippeæ fundamenta. Hamburg et Altona 1827.

L. Spengel, Alexandri Aphrodisiensis Quæstionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam. Monachii 1842.

Literatur

zur Geschichte der Philosophie in der zweiten Periode.

Erster bis vierter Abschnitt.

Grossman, Quæstiones Philoneæ. Prs. I. et II. Lipsiæ. 1829.

Aug. Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1831. I. Bd. 1. u. 2. Abth. (Philo und die alexandrinische Theosophie).

Friedr. Bouterweck, Philosophorum Alexandrinorum ac Neo-Platonicorum recensio accuratior. Comment. in Soc. Götting. habit. 1821.

J. Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie etc. 2 Tom. Paris 1820.

F. Ritschl, die alexandrinischen Bibliotheken unter den ersten Ptolomäern. Breslau 1838.

L. J. Dehaut, Essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas. Bruxelles 1836.

Πλωτινου ἁπαντα, ed. Creuzer. Vol. I. — III. Oxford 1835.

Steinhardt, Quaestionum de Dialectica Plotini ratione. Fasc. I. Numburgi 1829.

Procli, philosophi Platonici opera nunc primum edidit V. Cousin, Tom. I.—IV. Paris 1819—1821.

Procli, Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem commentarii (Initia philosophiæ ac theologiæ ex Platonicis fontib. ductæ), ed. Fr. Creuzer. P. I.—II. Francofurt 1820. 1821.

Fl. Philostratus, Leben des Apollonius von Tyana nebst den Heldengeschichten, übersetzt von Jakobs. Stuttgart 1832.

F. Chr. Baur, Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum. Tübingen 1832.

Aug. Neander, über den Kaiser Julian u. sein Zeitalter. Leipz. 1812.

H. Schulze, de philosophia et moribus Juliani apostatæ. Sundiæ 1839.

J. Matter, Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ére chrétienne. Paris 1828 (übersetzt von Chr. H. Dörner, Heilbronn 1833).

F. Chr. Baur, die christliche Gnosis. Tübingen 1835.

J. Hildebrandt, Philosophiæ gnosticæ origines. Berolini. 1839.

J. G. V. Engelhardt, de Dionysio Areopagita Plotinizante etc. Dissert. Sect. I. et II. Erlangen 1820.

— — De origine scriptorum Areopagiticorum. Erlangen 1822.

— — Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet. I. u. II. Theil. Sulzbach 1823.

L. F. O. Baumgarten-Crusius, de Dionysio Areopagita. Progr. Jena 1823.

P. Hjort, Johann Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Kopenhagen 1823.

F. A. Staudenmayer, Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankfurt 1834.

C. B. Schlüter, Johannis Scoti Erigenæ de Divisione naturæ Lib. V. Monast. Guestphal. 1838.

Ch. Meiners, de Nominalium ac Realium initiis (Comment. Soc. Götting. T. XII. Cl. histor.).

L. F. O. Baumgarten-Crusius, de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica. Jen. 1821.

F. Exner, über Nominalismus und Realismus. Prag 1842.

K. E. v. Oelsner, Mohammed. Darstellung des Einflusses seiner Glaubenslehre auf die Völker des Mittelalters. Aus dem Französischen übersetzt von F. D. M. Frankf. a. M. 1810.

J. G. Buhle, Commentat. de studii graecarum literarum inter Arabes initiis et rationibus (Comment. Soc. Götting Vol. XI.).

S. Frankenheim, die Ethik des Maimonides. Königsberg 1833.

Synchronistische Tabelle.

Erste Periode.

Jahr v. Chr. G.	Jonier.	Pythagoreer.	Eleaten.	Sophisten.	Politische und andere Ereignisse.
600	Thales.				Solons Gesetzgebung.
	Anaximander.				560. Pisistratus und s. Söhne.
	Anaximenes.				
550		Pythagoras in Kroton.	Xenophanes in Elea.		
			Parmenides.		495. Anfang der Perserkriege.
500	Herakleitos.				
	Leukippos.	Ocellus Lucanus.			490. Schlacht bei Marathon.
	Diogenes v. Apollonia.		Zeno der Eleate.		480. Schlacht bei Salamis.
	Anaxagoras.	Archytas.			460. Parmenides und Zeno kommen nach Athen.
	Empedokles.	Philolaus.	Melissus.		456. Anaxagoras kommt nach Athen.
450					
	Demokritos.			Gorgias.	432. Anfang des Peloponnesischen Krieges.
				Protagoras.	429. Perikles stirbt.
				Prodicus.	427. Gorgias kommt n. Athen.
420					

Jahr v. Chr. G.	Sokrates mit seinen Schülern. † 400.			Die Sophisten.			Politische u. a. Ereignisse.
	Kyniker.	Kyrenaiker.	Megariker.	Akademiker.	Peripatetiker.	Andere Schulen.	
							Ende des Peloponnesischen Krieges.
							Die 30 Tyrannen.
							Thrasybulos.
							Rückzug der 10,000 Griechen.
400.	Antisthenes.	Aristippus.	Euklides.	Platon.			
							371. Schlacht bei Leuktra.
							362. Schlacht bei Mantinea.
							359. Philipp König v. Macedonien.
350.				Speusippos.			
	Diogenes.			Xenokrates	**335.** Aristoteles im Lykeion.		**346—349.** Der heilige Krieg.
	Krates.						
					322. Theophrast.		**338.** Schlacht bei Chäronea.
				314. Polemon.			**336.** Alexander, M. König.
						305. Epikur.	**334.** Alexander in Klein-Asien;
300.							**332.** in Phönicien und Egypten;
					286. Straton.	**300.** Zeno.	**331.** im Innern d. pers. Reiches ꝛc.
						270. Hermachus.	**323.** Alexander †.
				Krates.			Ptolemäus Lagi in Egypten.
					269. Lykon.	**264.** Kleanthes.	Museum in Alexandrien.
					260. Ariston von Chios.		**285.** Ptolemäus Philadelphi.
				Krantor.			Syrien unter den Seleuciden.
250.							

Jahr v. Chr. G.	Akademiker.	Stoiker.	Peripatetiker.	Skeptiker.	Römer.	Politische und andere Ereignisse.
250.						
	Arkesilaos.	Chrysippus.				
	Lacydes.					
200.	Evander.	Zeno v. Tarsus.				
		Diogenes v. Babyl.				
	Hegesinus.		Kritolaus.			
	Karneades.				155. Kritolaus, Diogenes, Carneades in Rom.	
150.			Diodorus Tyrius.			146. Griechenland und Carthago röm. Provinz.
		Antipater.				
100.	Kleitomachus.	Panaetius.				142. Macedonien röm. Provinz.
		Posidonius.			100. Cicero.	115. Panätius begleitet den Scipio Afric. nach Alexandrien.
		Antiochus.				
50.	Philon.		Andronicus, Rhodius. Kratippus.	Aenesidemos.		84. Sulla erobert Athen.
						63. Judäa röm. Provinz.
			Nicolaus von Damascus.		Lucretius.	30. Aegypten röm. Provinz.
n. Chr. G.						27. Augustus Imperator.
1.			Xenarchus.			Philo jud. n.
						1. Christus n.
50.						
					Seneca.	
100.						89. Domitian verbannt die Philosophen aus Rom.
				Sextus Empiricus.		90. Epictet.
150.						161. Marcus Aurel.
			Alexander von Aphrodisias.			
200.						

Zweite Periode.

Jahr n. Chr. G.	Jüdische Philosophie.	Heidnische Philosophie.	Christliche Philosophie.	Politische und andere Ereignisse.
200.	134. Philo.	Ammonius Saccas. Philostratus (Apollon. v. Tyana). Plotinus.	Origines. Clemens von Alexandrien. Tertullian.	
300.		Porphyrius.		284. Diocletian.
		Jamblichus.	Eusebius von Cäsarea. Der angebliche Dionysius Areopagita.	321. Constantin wird Christ.
400.		360. Julian der Apostat. Eunapius.	Augustin.	360. Julian der Apostat. 379. Theodosius der Große. 395. Theilung des römischen Reiches ins abendländische u. morgenländ.
		Proclus.		
		Syrianus. Marinus.	Marcianus Capella.	476. Ende des abendl. Kaiserthums.
500.			Boethius. Cassiodor.	Theodorich.
				527. Justinian. 529. Die heidnischen Schulen in Athen werden geschlossen.

Jahr n. Chr. G.	Christliche Theologen.	Arabische Philosophen.	Politische und andere Ereignisse.
500.			596—681. Bekehrung der Angelsachsen.
600.		622. Muhammed.	Gregor der Große.
	Beda Venerabilis.		668. Theodor von Tarsus, Erzbischof von Canterbury.
700.			Schule zu Canterbury.
	Alcuin.		Araber in Spanien.
800.		Alkandi.	Abdor Rhaman (755).
	Photius.		Karl der Große.
			Harun al Raschid.
	Joh. Scotus Erigena.	Alfarabi.	Alfred der Große.
900.			(Schule zu Oxford).
			961. Hohe Schule zu Cordova.

Jahr n. Chr. G.	Christliche Theologen.	Arabische Philosophen.	Politische und andere Ereignisse.
1000.		Avicenna.	
	Anselm.		
	Roscellin.		1092. Roscellin zu Soissons verdammt.
1100		Algazel.	1096. Anfang der Kreuzzüge bis 1250.
	Abälard.		
	Bernhard von Clairveaux.		Universität zu Bologna, Salerno, Paris.
	Hugo von St. Victor.	Thophail.	Petrus Valdus.
	Petr. Lombardus.		
	Richard v. St. Victor.		
1200.		Averroes.	
	Albert d. Große.		1216. Orden d. Dominikaner.
	Bonaventura.		1221. Universität zu Padua.
	Thomas von Aquino.		1223. Orden d. Franziscaner.
1300.			1252. Stiftung d. Sarbonne.
			1224. Universität z. Neapel.
	Duns Scotus.		1290. „ Lissabon.
	Petrarca (gründet die St. Marcus Bibliothek.)		1302. „ Cambr.
			1348. „ Prag.
			Joh. Wikliff in Oxford.
	Boccacio.		1365. Universität z. Wien.
	W. Occam.		1386. „ Heidelb.
			1388. „ Cöln.
	Joh. Tauler.		1392. „ Erfurt.
1400.	Thom. v. Kempis		1361. „ Pavia.
	Johann Gerson.		

Jahr n. Chr. G.	Restauration der Philologie.	Restauration der Philosophie.	Selbstständige Gelehrte.	Politische und andere Ereignisse.
1400.	Emanuel Chrysoloras. Laurentius Valla.			1403. Universität zu Würzburg. 1409. „ Leipzig. 1419. „ Rostock.
	Rudolph Agricola.	Bessarion.	1436. Raimund v. Sabunde.	1426. „ Löwen.
	Georgius Gemisthus Pletho. Georg von Trapezunt. Theodor von Gaza. Johannes Reuchlin.	Marsilius Ficinus.		Cosmus von Medicis (1428—1464). 1440. Erfindung der Buchdruckerkunst. Stiftung der platonischen Akademie in Florenz. 1453. Eroberung Constantinopels. Lorenz von Medici (1469).
		Petrus Pomponatius.		1456. Universität zu Greifswalde. 1457. „ Freiburg. 1459. „ Ingolstadt. 1460. „ Basel. 1477. „ Tübingen, Upsala und Mainz. 1479. „ Kopenhagen.
1500.			1486. Agrippa v. Nettesheim. Theophrastus Paracelsus.	1486. Entdeckung des Vorgebirgs der guten Hoffnung. 1492. Entdeckung von Amerika. 1498. Entdeckung des Seewegs nach Ost-Indien. 1502. Universität zu Wittenberg. 1506. „ Frankfurt a. d. O.

Berichtigungen.

S. 40. Zeile 23 von oben, statt *θεολογχιον* l. *θεολογικον*.
„ 41. „ 22 „ „ statt Campsakus l. Lampsakus.
„ 45. „ 5 „ unten, statt Leucippos l. Leukippos.
„ 103. „ 13 „ oben, statt mußte l. muß.
„ 125. „ 7 „ unten, statt das l. des.
„ 139. „ 3 „ oben, statt des Handelns l. das Handeln.
„ 174. „ 8 „ unten, statt 310 l. 266.
„ 349. „ 12 u. 13 von oben sind die Worte: die Waldenser zu streichen.
„ 349. „ 15 von oben, statt verlangte l. verlangten.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sigwart, Heinrich Christoph Wilhelm,

Geschichte der Philosophie vom allgemeinen wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt

Bd.: 1

Stuttgart [u.a.] 1844

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.35#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760011-7